**David Flusser**

# El Cristianismo, una religión Judía

22

RIOPIEDRAS

DAVID FLUSSER

# El cristianismo, una religión judía

Traducción de
ANA KOWARIK IBÁÑEZ

RIOPIEDRAS
Alfredo LOPEZ-VALLEJOS

TÍTULO ORIGINAL:

*Das Christentum,*
*eine jüdische Religion*

© 1990, by Kösel-Verlag GmbH & Co. München

© Para toda el área idiomática castellana:
RIOPIEDRAS EDICIONES
Rocafort, 249
08029 BARCELONA

Cubierta: J. TUCCI

Traducción: ANA KOWARIK IBÁÑEZ

Fotocomposición: B B & S, S.L.

ISBN: 84-7213-130-0

Depósito legal: B-19.850-1995

Impreso por Romanyà Valls, S. A.
Pl. Verdaguer, 1. Capellades (Barcelona)

*Printed in Spain*

Leyenda hebrea de la cubierta:
«Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19, 18).

*Con estilo brillante e inimitable ingenio, y a partir de sus enormes conocimientos científicos, el autor ha querido superar barreras intelectuales y emocionales para comprender lo cercanas, y al mismo tiempo lejanas, que están ambas religiones o, parafraseando el título, «lo judío que es el Cristianismo», siempre desde la óptica de un judío creyente y practicante.*

*La figura maternal de María y el ambiente judío de la infancia de Jesús le inspiran páginas de profunda emoción y encanto poético. A continuación reflexiona sobre la autocomprensión mesiánica de Jesús, el parentesco entre el esquema escatológico judío y cristiano, el concepto de Reino de Dios en el Judaísmo rabínico y esenio, y el giro creativo y dinámico que adquiere este mismo concepto en Jesús.*

*Más adelante escudriña la identidad judía del Padrenuestro, la misión preferencial de Jesús entre los suyos, las consecuencias de la bifurcación que se produjo en la comunidad primitiva (Iglesia judeo-cristiana e Iglesia de la gentilidad); el salto genial, audaz y revolucionario que supuso la teología de San Pablo, su ardor misionero entre los gentiles, su punto de partida plenamente judío (Judaísmo rabínico y esenio) y su «polémico» concepto de la Ley mosaica, que resultó en una radical inversión de los valores tradicionales judíos. Y por fin, la proyección del Judaísmo en la cultura grecorromana de aquel tiempo y, a la inversa, el influjo de la cultura griega, concretamente de la filosofía estoica y su concepto de libertad, en la construcción del pensamiento paulino.*

*El libro termina con unas reflexiones sobre el antijudaísmo en el seno de la Iglesia y el antisemitismo laico en una Europa secularizada y descristianizada.*

*En resumen, un verdadero compendio de la «encrucijada» histórica judeo-cristiana.*

*El editor y el Centro de Estudios Judeo-Cristianos, de Madrid, entidad fundada para impulsar el acercamiento de la Iglesia y el pueblo de Israel siguiendo las directrices del Concilio Vaticano II (Declaración* Nostra Aetate), *y que dirigen las Hermanas de Nuestra Señora de Sión, hemos juzgado oportuno traducir y publicar este libro por constituir una síntesis del pensamiento del profesor Flusser sobre el Cristianismo y un gran esfuerzo de este sabio por llegar a un público más amplio. Es verdaderamente sorprendente el conocimiento que tiene del Nuevo Testamento y la maestría con que lo engarza en el pensamiento judío de la época. Consideramos, en consecuencia, que, pese a su brevedad, este es un libro fundamental para profundizar en las raíces judías del Cristianismo y su posterior distanciamiento de la religión de «nuestros hermanos mayores en la fe» como los ha llamado recientemente el papa Juan Pablo II.*

*Esperamos contribuya al diálogo judeo-cristiano y al conocimiento mutuo de ambas confesiones, superando estereotipos y prejuicios que distan mucho de la realidad y de la voluntad amorosa del Dios vivo.*

CENTRO DE ESTUDIOS JUDEO-CRISTIANOS
*Madrid*

# Índice


Introducción . . . . . 11

I. RETORNO A LAS FUENTES COMUNES

1. Un salto arriesgado . . . . . 17
2. María e Israel . . . . . 22
3. Himnos cristológicos en el Nuevo Testamento . 36

II. RAÍZ JUDÍA DEL CRISTIANISMO

4. La esperanza mesiánica judía de Jesús . . . . . 45
5. El Padrenuestro, una oración judía . . . . . 62
6. «Primero a los judíos» . . . . . 72
7. «Ojalá vea yo el consuelo» . . . . . 80
8. ¿Quién fundó la comunidad primitiva? . . . . . 86

III. LUCHA DE PABLO POR ISRAEL

9. «Me encontré con él cara a cara» . . . . . 97
10. Lo que un judío encuentra de bueno en Pablo 104
11. La formación judía y griega de Pablo . . . . . 110

IV. TAREA COMÚN: DESCUBRIR LA HERMANDAD

12. Hitos de la cosmovisión judía . . . . . 165
13. Un asesinato tolerado del hermano . . . . . 169
14. El judío Jesús y el Cristianismo . . . . . 175

# Introducción

El presente ensayo no se debería entender como una aportación al diálogo judeo-cristiano. Tampoco he querido insinuar a mis lectores lo que deben opinar o creer acerca del Judaísmo y del Cristianismo. Tampoco sé si a alguien le obliga su propia religión a aceptar o a analizar todas las creencias y dogmas que encuentre en las fuentes. La corriente viva de una religión fluye desde el pasado hacia el futuro y nuestros buenos pensamientos son una parte de esa corriente.

Los tiempos modernos no sólo han legalizado la incredulidad; también han traído consigo una revolución en la comprensión de la fe. Parece ser que tan radical cambio estructural no ha sido suficientemente considerado por la teología de todas las religiones o ha sido, con frecuencia, mal interpretado. El pensamiento histórico y una crítica literaria correcta no deberían actuar siempre destructivamente sobre la religión. Al contrario: aun cuando, a través de la interpretación histórica, de la crítica de las fuentes y otras conquistas modernas, ciertas cosas, que parecían seguras en la tradición religiosa, no pueden, por decirlo así, ser ya verdad, este cambio en nuestro acercamiento al mundo, a la humanidad y a nosotros mismos puede resultar beneficioso para la fe.

Por desgracia, este nuevo espíritu es recibido con frecuencia por los teólogos como una invitación a un subjetivismo religioso, como una justificación de un escepticismo en la fe. Esto

me parece inapropiado tanto para el Judaísmo como para el Cristianismo. En ambas comunidades religiosas la fe se basa en hechos históricos concretos, pero la fe tiene también un aspecto noético: yo creo para comprender (más). Parece, incluso, que con las conquistas modernas uno está obligado no sólo a explicar de nuevo, críticamente, los hechos que se tenían por seguros, sino que también debe ampliar poco a poco el ámbito de los hechos que pertenecen al dominio de la fe. Todo esto es un estímulo para un pensamiento y una meditación más laboriosos y fecundos. Lo que falta hoy en día es, por un lado, valor y, por el otro, un simple temor de Dios que imponga a los teólogos y a los creyentes una enorme responsabilidad con respecto a Dios y a la Verdad.

Estas nada fáciles consideraciones han sido, al parecer, necesarias para que el lector entienda lo que en realidad queremos conseguir con nuestras reflexiones. No nos interesa aquí fortalecer el Cristianismo o restañar sus heridas, descubriendo las raíces judías de la fe cristiana. Es bonito, quizá, que muchos buenos cristianos crean que el Cristianismo se puede curar a través del Judaísmo. Pero aquí nos interesa más bien otra cosa: aquí se trata de la «verdad hebrea» presente en el Nuevo Testamento. Esta verdad hebrea no sólo comprende el Antiguo Testamento sino que se encuentra también en la literatura judía posterior y en las fuentes rabínicas. Llegar a saber cuanto más mejor sobre esta verdad hebrea es el imperativo del momento actual. No se trata ya de una simple exégesis, de una explicación únicamente correcta de pasajes difíciles. Sin duda es muy importante que comprendamos ahora, con ayuda de los Rollos del Mar Muerto, lo que Jesús quería decir cuando hablaba de los «pobres en el Espíritu». Pero no es menos significativo que la «verdad hebrea» en el Nuevo Testamento puede actuar como una fuerza impulsora de una nueva reflexión en la dogmática y en la doctrina de la fe. Si, por ejemplo, se habla del Espíritu Santo, se debería saber cómo ha sido entendido fuera del Cristianismo en la tradición viva del Judaísmo. Si, por ejemplo, llegamos a conocer las hipótesis judías de la Cristología, la imagen se vuelve más viva y comprensible. A través de la «verdad hebrea» se produce necesariamente un corrimiento dentro de la tradición eclesial. Algunas cosas, que antes parecían extraordinariamente significativas, pasan un poco a un segundo plano, mientras que otras enseñanzas eclesiales, que quizás parecían secundarias, adquieren ahora un enorme significado. Desgraciadamente he tenido que dejar muchas cosas sin mencionar en los artículos. Como sustituto de todo lo que se ha de conseguir todavía puede servir el estudio sobre la cronología histórico-salvífica de Jesús. Espero haber podido demostrar, con las fuentes judías en la mano, ¡qué cercana estaba la visión de Jesús de la visión tradicional de la Iglesia y qué lejano estaba el mismo Jesús de la «escatología consecuente» a él atribuida!

Pido a nuestro Padre celestial nos preserve de errores y nos abra el corazón hacia su Verdad.

Jerusalem, 1 de septiembre,
día de la Rut bíblica, de 1989

# I

# RETORNO A LAS FUENTES COMUNES

# 1. Un salto arriesgado

## A MIS AMIGOS DESCONOCIDOS

Hoy es difícil convencer a la juventud católica del valor de la fidelidad a la Iglesia. La causa de esto es que resulta moderno ser «antiautoritario». La revuelta contra la Autoridad y la Tradición procede, aunque pase inadvertido para algunos, no de abajo, del pueblo sencillo, sino de arriba. Desgraciadamente toman parte en esta actitud crítica también hombres de Iglesia. Sin embargo, esta tendencia es sólo una parte del proceso autodestructivo de la moderna humanidad. Con respecto a la Iglesia, esto significa poner en tela de juicio las bases del Cristianismo. Me sería fácil demostrar esto con citas del Nuevo Testamento. Pero no lo voy a hacer, ya que, con frecuencia, tampoco se toma en serio la autoridad de las mismas Escrituras; ¿cómo se va a tomar en serio, en estas circunstancias, la corriente tradicional de la Iglesia?

## DEJAOS EDIFICAR CUAL PIEDRAS VIVAS

Quizá lo tenga hoy más fácil el judío que el cristiano. Dentro del Judaísmo se identifica, por así decirlo, la «Iglesia» judía con el pueblo judío y, al haber sufrido la espantosa experiencia de la época de Hitler, los judíos «marginales» sienten hoy una mayor solidaridad con el pueblo judío que la que era

el caso antes. Esta solidaridad no ha querido nunca decir que se valore positivamente todo lo que hacen los judíos. Quisiera de paso resaltar lo siguiente: el concepto «Iglesia» no es idéntico a la suma de todos los hombres de Iglesia, y sólo muy pocas de las decisiones que se han adoptado en la Iglesia son vinculantes para la fe del hombre cristiano. Queridos amigos desconocidos: hablad sobre esto con un sacerdote razonable. Os asombraréis si, por ejemplo, llegáis a saber qué limitada es la infalibilidad del Papa: muchísimo más limitada que la infalibilidad del Parlamento o la del alcalde de un pueblo. Si no me equivoco, tampoco ha sido definido hasta ahora el carácter obligatorio de las cartas pastorales del Papa.

Nadie está solo en el mundo. Pertenece a una colectividad, a una comunidad. Las dos comunidades más antiguas que conozco son la comunidad judía de la Antigua Alianza y la Iglesia de la Nueva Alianza. La semejanza entre estas dos comunidades es mucho mayor de lo que a primera vista puede parecer. La razón de este hecho es que la Iglesia adoptó muchos conceptos y definiciones de la comunidad judía. Vamos a tomar, por una vez, una cita del Nuevo Testamento: «Dejaos edificar cual piedras vivas, como casa espiritual para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por Jesucristo... Pero vosotros sois linaje elegido, sacerdocio regio, pueblo santo, pueblo adquirido» (1 Pet. 2,5-10).[1] Vale la pena leer todo este soberbio pasaje y, por así decir, vivirlo. Para el científico es especialmente importante, porque de él puede aprender con certeza cómo se unen aquí la riqueza de imágenes del vocabulario esenio de Qumram, que conocemos por los Rollos del Mar Muerto, con los títulos honoríficos de Israel,

1. En general, sigo la traducción de Nácar-Colunga y la de la Biblia de Jerusalén ajustándome en lo posible, como en este caso, al texto alemán utilizado por el autor. *(N. de la T.)*



para describir el ser y la estructura de la Iglesia de manera espléndida y precisa.

## Preguntad a los psicólogos no religiosos

De la cita se desprende que la Iglesia es, digámoslo así, un recipiente lleno de santidad y de santificación. Esto sirve igualmente para la comunidad judía en su conjunto, y no es sólo una imagen poética, sino también una realidad psicológica. En la misma primera carta de Pedro (1, 14-16) se dice asimismo: «Como hijos obedientes no os conduzcáis según los apetitos, que antes teníais en vuestra ignorancia, más bien, así como es santo el que os llamó, sed también vosotros santos en todo vuestro proceder. Pues está escrito: Sed santos, pues yo soy santo». Esta cita final es una frase del Antiguo Testamento (Lev 19, 2). La palabra de Dios declara que la comunidad judía imita a Dios en su esplendor. Ahora aparece en el Nuevo Testamento como una exigencia dirigida a antiguos paganos.

Hoy se podría uno preguntar: después de todo, ¿para qué necesitamos la santidad y la santificación? Preguntad a muchos psicólogos no religiosos. La dimensión de santidad pertenece incluso a la salud psíquica. Donde falta santidad, podría yo decir, se convierte uno en un tullido psíquico. Quizá haya un lector que me replique: «bueno, pero ¿no se puede alcanzar la santidad también individualmente?». Esto no lo voy a negar del todo, aunque personalmente lo dude mucho. Sea como quiera, una santidad alcanzada individualmente puede manifestarse con facilidad como una locura muy poco santa. La comunidad nos da los medios para santificar toda nuestra vida. ¿Cómo? Con actos santos: entre los judíos cumpliendo los preceptos, y entre los cristianos católicos recibiendo los Sacramentos. Sé que mis palabras suenan muy anticuadas. Pero no son con seguridad tan conservadoras como parecen desde fuera. También

existe en el Judaísmo, como en el Cristianismo, la santificación a través de una conducta ética. Ésta no debe sólo santificar al hombre: una vida inmoral, aunque quizá al principio parezca agradable, contamina a la persona, se manifiesta como algo no natural, e incluso incómodo.

## ¡ APRENDED LA TRADICIÓN COMO LAS LETRAS !

Lo más importante que hoy se debería destacar desde el punto de vista judío es la especial importancia de la tradición cristiana eclesial. Este concepto lo puede entender muy bien un judío, porque existe un paralelo en la tradición religiosa judía. Un acceso anárquico al mundo y a sí mismo no me parece que tenga mucho sentido. También en un contexto no eclesial tiene el hombre que aprender no sólo matemáticas, física e historia, sino también las reglas de cómo se lee un texto. Hasta hay que aprender las letras. Dicho sea de paso, el ejemplo de las letras ya lo mencionó un antiguo sabio judío, que vivió con anterioridad a Jesús, para resaltar la necesidad de la tradición religiosa. Y si la tradición, además, a través del cauce ininterrumpido de los siglos, no sólo ha sido venerada, sino también consagrada, ¡tanto mejor! Y ya lo he dicho: no todo lo que os presentan a vosotros, ignorantes y contumaces conservadores, como tradición católica, es valorado por la misma Iglesia católica como verdadera tradición. Por eso, cuando se estime incorrecto algo referente a la fe o a la conducta, se debe intentar corregir dentro de la comunidad ¡y no fuera de ella!

Sé que existe desde hace siglos una lenta y perniciosa crisis de religiosidad. Esto no es regocijante, sino triste. Sin embargo, quizá esta crisis traiga consigo algún provecho. Hoy una persona piadosa no puede aceptar una verdad de fe ni una disciplina a ciegas. Antes se podía hacer y uno se sentía aliviado. Hoy no le queda a uno más remedio que reflexionar con fe sobre la tradición confiando en el pasado, y sólo después de dar este paso puede uno aceptar la tradición como algo propio. Sé que este procedimiento no es nada fácil, y así se han hundido muchos ante esta dificultad y han perdido la fe. Una vez me dijo el conocido filósofo judío Martin Buber: «Creer es un riesgo», y tenía razón, sobre todo hoy. ¡Ojalá os ayude Dios, a todos juntos, a dar este arriesgado salto!

## 2. María e Israel

Lo que escribo debería ser entendido como una meditación, una reflexión y examen minucioso de un hombre que ha sido de nuevo elegido y condenado a hacer sonar la cuerda judía en el acorde trítono católico-protestante-judío. Pero nadie me va a quitar a mí el derecho de entonar un humilde cántico de alabanza a María, la mujer judía, desde este calabozo ecuménico en el que estoy obligado a permanecer, expuesto al peligro de ser mal interpretado, horrible y prolíficamente, por aquellos que pasan por delante de mis doradas rejas. No va ser una pastoral idílica sobre María, la madre judía, ¡pues su vida no fue precisamente idílica, según todas las confesiones! Que yo personalmente le debo una meditación y, por cierto, independiente de la dogmática de los distintos credos religiosos y, quizá por esto mismo, a salvo de toda posición dogmática, me es del todo evidente.

Como judío estoy, al contrario que la mayoría de los protestantes, en la paradójica situación de que con respecto a María no tengo el peligro de tener que reaccionar automáticamente con un resentimiento neurótico-obsesivo. Sé por qué se ha creado entre tantos «hermanos separados» semejante reacción convulsiva con respecto a María. Hubo y sigue habiendo hasta hoy muchas exageraciones, y también errores, en la veneración de María. Ya Erasmo de Rotterdam censuraba a aquellos que «confiaban más en la virginal madre de Dios que en su Hijo» (*Elogio de la locura*, cap.40). La segunda causa de las diferencias con respecto a María es la crítica protestante de la tradición eclesiástica y de la validez de las resoluciones dogmáticas de los concilios antiguos y modernos. Esta crítica sobre la veneración de María la pueden ejercer más fácilmente porque creen encontrar en el mismo Nuevo Testamento que, según confiesan, es lo único vinculante para ellos, pocos apoyos para una mariología. Pero hay todavía un tercer motivo para la reacción negativa de los protestantes frente a la veneración de María, y este motivo es para mí el más impugnable. Entre los protestantes ya hace tiempo que se difundió un miedo casi insuperable ante la santidad y ante la santificación. Esto sucedió porque ven el peligro de que, a partir de una supuesta santidad y santificación, se genere en realidad una superstición pagana. Desde este punto de vista, en sí justificado, se podría caer con facilidad en el otro extremo. Se podría llegar demasiado lejos y, de hecho, entre muchos de ellos se han considerado sospechosas la santidad y la santificación auténticas. Sin embargo, en la Iglesia católica –y en las Iglesias afines– se entiende la figura de María, al ser madre de Jesús, como un recipiente de santidad. El miedo cerval a una santidad inauténtica que pueda derivar en una idolatría es la tercera razón por la cual tantos –incluso algunos católicos– se asusten ante el alto aprecio por María. Para el Judaísmo de todos los tiempos y de todas las tendencias la santidad está vinculada a un lugar, a un tiempo determinado y es suscitada por un determinado acto, es una parte integral del sistema religioso judío. Un judío es capaz de vivir la santidad. Por eso me parece que no existirían para un judío los mismos impedimentos para entender la santidad de María en la Iglesia, que los que tienen ciertos cristianos para comprender la veneración que sienten sus amigos católicos por María. Por otra parte, no puedo por menos de admitir que una persona, ya sea judía o no judía, que no haya sido educada en la veneración a María, no lo tenga tan fácil

como un niño católico cualquiera, que ha «mamado» ya el culto a María junto con la leche materna. No se le debería hacer ningún reproche por ello a un judío (o a un protestante).

Todos estos han sido sólo supuestos teóricos, que eran necesarios como preámbulo para acceder al verdadero significado e interpretación de María. En nuestra meditación no deberíamos olvidar que estamos hablando de una mujer judía real y viva. Sólo esto debería despertar en los observadores un profundo respeto histórico hacia María. Todavía una importante reflexión teórica: tanto el Judaísmo como el Cristianismo son caminos de fe, cuyos puntos de partida son hechos históricos, y no hay, como sabemos, ningún camino sin punto de partida. Por ello es la historicidad de María, y la realidad de su gloria y su sufrimiento, el fundamento de su veneración entre los cristianos; y la tragedia de esta mujer judía, una parte del camino ininterrumpido de sufrimientos de su propio pueblo, los judíos. Como veremos más adelante, María puede ser interpretada como una figura simbólica tanto de la Iglesia como de su propio pueblo, pero no se debería olvidar nunca que esta mujer, esta mujer llena de dolor, existió una vez en la tierra. Esta «madre dolorosa» no es sólo un concepto teológico o un sentimiento arquetípico arrollador, sino básicamente también una persona real, emocionada en sus alegrías y abatida por su indescriptible sufrimiento.

Musulmanes, judíos, cristianos de toda procedencia, liberales y conservadores, incluso ateos, que aceptan la existencia de Jesús, todos admiten que María, su madre, le une al pueblo hebreo. En otras palabras: la madre de Jesús fue judía y vivió como judía, es decir, como sabemos a través de Lucas, al modo religioso judío. Tampoco he leído en ninguna parte, ni he oído, que a alguien se le ocurriera pensar que María hubiera hecho una crítica del modo de vida judío de entonces, o que quizá, o por lo menos en parte, hubiese quebrantado la Ley de Moisés. Esa tensión la han dejado para su Hijo, si con o sin razón, no



quiero entrar en ello ahora, pues veo cada vez más claro hasta qué punto una verdadera o supuesta diferencia de Jesús con respecto al Judaísmo significa una condición esencial para el ser cristiano de muchos teólogos y creyentes cristianos. Salvo una excepción muy significativa, sobre la que todavía tendremos que hablar, tampoco he visto que formara parte de la veneración de María el imaginar que ella, en su terrible dolor, en su ira, hubiese llamado deicidas a los judíos. Parece ser que no se ha querido profanar el sufrimiento de María con una acusación contra otros. Sea como fuere, para todos aquellos que saben algo sobre Cristianismo, María es la madre de Cristo.

La madre de Jesús se llamaba Miriam, un nombre muy común entre las mujeres judías de aquella época. Este nombre aparece con mucha frecuencia en el famoso historiador judío Flavio Josefo; así se llamaba también la amada esposa del depravado Herodes, quien, dada su crueldad, la mandó ejecutar. A esta tragedia le dedicó Friedrich Hebbel una conocida pieza teatral. Allí se llama la reina Mariamne. Esta es una antigua transcripción de la Mariamme original. La voz Mariamme es una forma helenizada de Mariam. Así se llama la madre de Jesús en el Nuevo Testamento. El nombre Miriam se pronunciaba en aquel tiempo Mariam. La forma usual hoy de María es otra adaptación a la lengua griega (y latina). Por nuestra parte vamos a seguir llamando María a la madre de Jesús, ya que esta forma ha sido consagrada por su largo uso. Con todo, deberíamos percatarnos de que la madre de Jesús se llamaba Miriam, como otras mujeres de su época. El nombre estaba muy extendido, porque era el de la antigua Miriam, la hermana bíblica de Moisés y Aarón. Es precioso el hecho de que el nombre fuese por aquel entonces tan popular. Por consiguiente, quiso la Providencia que la madre de Jesús tuviese el mismo nombre que otras muchas mujeres judías. Esto es bueno, pues, como sabemos, Jesús estuvo muy unido a su pueblo. Y todavía más: conocemos muchos

hombres de la Antigüedad y también de la Edad Media, tanto entre los judíos como entre los no judíos, por ejemplo entre los griegos, cuyas esposas, hermanas y madres no tienen nombre. Con respecto a Jesús mismo conocemos, por cierto, los nombres de los hermanos varones,[2] pero sólo sabemos que hubo hermanas en la familia. Esta escasa atención hacia los nombres de las mujeres en la Antigüedad es especialmente dolorosa para mí, porque me gustaría conocer los nombres de la suegra y la mujer de Pedro, ya que en el Nuevo Testamento está claro que Pedro vivió un matrimonio ejemplar. Por otra parte, en proporción, se nos han transmitido en el Nuevo Testamento muchos nombres de mujeres que formaban parte del grupo de seguidores de Jesús, y se mencionan también en el Nuevo Testamento por su nombre muchas mujeres que pertenecieron a la más antigua comunidad cristiana. Esta gran importancia de las mujeres en el Cristianismo primitivo tiene seguramente que ver con el alto aprecio que tenía el propio Jesús por las mujeres, y que conocemos por los Evangelios. También esta importante posición de las mujeres desde Jesús vierte una clara luz adicional sobre la veneración de María en la Iglesia.

## El ambiente judío

El ambiente judío en el que transcurrieron la vida de María y del Niño Jesús es descrito de manera deliciosa por Lucas. Este ambiente judío se amplía poéticamente en el evangelio no canónico de Santiago, del que hoy sabemos que fue redactado no más tarde del siglo segundo después de Cristo. ¡Pero volvamos al evangelio canónico de Lucas! Ahí leemos entre otras cosas: «Cuando se cumplieron los días de su purificación según la Ley

2. La interpretación de la Iglesia católica sobre «los hermanos de Jesús» es que, según la costumbre oriental, a los primos carnales se les llamaba también «hermanos». *(N. de la T.)*



de Moisés, lo llevaron a Jerusalem, para presentarlo [al Niño Jesús] al Señor» (Lc 2, 22-24). Si leemos todo el pasaje en Lucas, se ve claro (cosa que ya sabemos) que Jesús era el hijo primogénito de María. Hay, sin embargo, otro hecho que se deduce de todo el párrafo y que para muchos es desconocido, aunque tiene consecuencias bastante amplias para la mariología. El sacrificio por el primogénito varón está prescrito por la Ley de Moisés sólo para aquellos niños de Israel que no son de la tribu de Leví o de la estirpe sacerdotal de Aarón. Los levitas y los sacerdotes de Aarón están expresamente exentos de esta obligación; y esto es válido tanto para los padres como para las madres del hijo primogénito. José era, como sabemos por el Nuevo Testamento, de familia davídica; y no veo ninguna razón para dudarlo, pues en esa época había muchos descendientes de David. Pero José no era ni levita ni sacerdote. Esto último puede valer también para María. En cualquier caso su padre, a quien se llama Joaquín en el protoevangelio de Santiago, no era ni levita ni sacerdote de Aarón, porque, si no, no se hubiese presentado una ofrenda por el Niño Jesús. Por otra parte sabemos por Lc 1, 36, que María era pariente de Isabel, la madre del Bautista, y que tanto Zacarías como Isabel, los padres del Bautista, pertenecían a la familia sacerdotal de Aarón (Lc 1,5). Qué grado de parentesco tenían María e Isabel no lo sabemos, pero lo que es seguro es que no podemos deducir del parentesco de ambas mujeres que el padre de María haya sido un sacerdote de Aarón, pues en ese caso no hubiese llevado María una ofrenda por Jesús al Templo de Jerusalem. Entonces, cuando ya los antiguos padres de la Iglesia sacan como consecuencia del parentesco de María e Isabel que la madre humana de Jesús desciende no sólo de la familia de David sino también de la familia sacerdotal de Aarón, hay que actuar con cautela y no crear demasiada teología al respecto. Porque puede ser, incluso, que María, aunque estaba emparentada con Isabel, no fuese descendiente de Aarón. De este modo

un conocimiento judío nos ayuda, como ocurre con frecuencia, a comprender de manera más histórica los relatos evangélicos.

En el mismo Lucas resuena ya musicalmente, en la emoción jovial del evangelio de la niñez, el trágico motivo de la madre dolorosa. El anciano Simeón dice ahí, en el Templo de Jerusalem, que a María «le atravesará una espada el alma» (Lc 2, 35). También en Mateo oímos, pero en otro episodio, que está estrechamente unido al nacimiento de Jesús, el tema desgarrador del terrible sufrimiento de las madres judías, cuyos hijos inocentes fueron asesinados cruelmente (y esto sigue ocurriendo). Cuando el rey Herodes se enteró de que el Mesías nacería en Belén «mandó matar a todos los niños que había en Belén y en toda su comarca de dos años para abajo» (Mt 2, 16-18). Que el relato tiene una base histórica, en mi opinión, no es difícil de demostrar, pero esto no es nuestro tema. Lo que es importante para nosotros es lo que sigue. «Entonces se cumplió el oráculo del profeta Jeremías que dice: 'Una voz se oye en Ramá, lamentación y gemido grande; es Raquel, que llora a sus hijos y rehúsa ser consolada, porque ya no existen'». Seguro que Raquel, la madre de la Antigua Alianza, representa aquí a los millones de mujeres judías cuyos niños han sido asesinados en masa, que lloran y se lamentan por sus hijos y que no se dejan consolar, porque sus amados hijos ya no existen. En una representación medieval Raquel es presentada hablando y al final vuelven a la vida los niños asesinados por Herodes. En Mateo, Raquel es una figura simbólica de la madre doliente, en este caso de la madre doliente judía, y su dolor por los niños muertos es a la vez, en cierto modo, mariológico. Alude al sufrimiento de María por su excelso Hijo.



## María y el martirio judío

Ya he sostenido que María misma está unida al sufrimiento judío. Esto se debería aclarar mejor para el lector cristiano, ya que una interpretación semejante le puede parecer extraña. Yo no hago aquí de judío, pues lo soy. Puedo alegar en mi favor que ya se dice entre cristianos muy creyentes –que no son en absoluto judíos–, que Jesús no fue crucificado de ningún modo por los judíos, sino por la potencia colonial romana. Esto está probado por los propios evangelios, y la crucifixión era una pena de muerte romana. Ya sé que para muchos no es oportuno comparar la muerte de Jesús con la de otros, pero no puedo por menos de decir que Jesús no fue el único judío que fue crucificado. La inscripción en la cruz proclamaba su presunto delito: rey de los judíos. Con ello los romanos querían herir cruelmente la esperanza judía de la llegada de la salvación por el rey Mesías. La crucifixión de Jesús fue entre otras cosas una manifestación del antisemitismo romano, que por otro lado está demostrado hasta la saciedad en la literatura romana. También entonces era a veces asesino el antisemitismo. Se cuenta que cuando el papa Juan XXIII vio una película sobre Auschwitz dijo a la vista de los judíos asesinados: *Hoc est Corpus Christi,* esto es el Cuerpo de Cristo. Yo interpretaría este acontecimiento como histórico, porque las palabras mismas, aunque dichas intuitivamente, expresan una buena cristología, muy profunda, casi abismal. Todo martirio –y también el nuevo e increíblemente horrible martirio judío– forma parte de la muerte de Cristo en la cruz. Este aspecto del *Corpus Misticum,* del Cuerpo Místico de Cristo, no se debería olvidar y nos obliga a todos, cristianos y no cristianos, a un cambio de actitud fructífero y eficaz.

Espero haber demostrado que la cruz de Jesús pertenece tanto a la cristología como al martirio judío. Con ello adquie-

re María, la mujer llena de dolor, una dimensión nueva, la mayoría de las veces insospechada. Como insinuaremos más tarde, la María real es un símbolo tanto de la Iglesia como de la comunidad judía en la que nació y de la que formó parte. Dicho de un modo puramente humano, María es una madre judía sufriente, y no se ensalza ni profana su memoria si, de manera totalmente concreta, se la cuenta como una madre judía afligida y doliente entre tantas madres judías que han tenido sentimientos semejantes en su corazón y que han sufrido de manera semejante. No se debería impedir precisamente a un judío que pueda vislumbrar con el sentimiento cómo María, la madre judía, se debió inquietar –y además con razón– cuando Jesús la dejó para entregarse a una vida peligrosa. Y quién no se emociona profundamente al leer en Juan (19, 26-27) sobre Jesús en la cruz: «Entonces Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: 'Mujer, ¡ahí tienes a tu hijo!'. Luego dice al discípulo: '¡Ahí tienes a tu madre!' y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa». Así pues, María, la madre de Jesús, no se quedó sola, vivió con los apóstoles junto con las mujeres (cfr. Act. 1, 14). Según la tradición de la Iglesia, estuvo también presente en el milagro de Pentecostés. Este es un destino elevado para una madre judía, y es bueno que el recuerdo de este destino haya sido conservado en las Sagradas Escrituras del Cristianismo. Si he conseguido convencer sólo a unos cuantos de mis lectores cristianos de lo paradigmáticamente judío que es la vida y el sufrimiento de María, es ya una ventaja para la comprensión humana del drama judío, que se desarrolla en el tiempo, pero que tiene valor extratemporal. Acabo de llegar al punto que ya había mencionado antes de pasada. Que la Pasión de Jesús, a través de los tiempos y con demasiada frecuencia, ha llevado a una tensión inadecuada con respecto a sus hermanos judíos según la carne, es de muchos conocido. Sobre el peligro del antijudaísmo en relación con la



Pasión se ha pronunciado de manera maravillosa y clara el Concilio Vaticano II. Yo personalmente puedo, incluso, comprender que la crucifixión de Jesús, que fue realizada por los romanos, pudiera llevar a una confusión y a una tensión con la comunidad judía; pero es digno de resaltar que, en un lamento medieval de la madre dolorosa de Jesús bajo la cruz, se pudiese encontrar expresada esta tensión. ¿Cómo se pudo ideologizar semejante dolor de una madre? Y esto ha ocurrido de verdad en un maravilloso lamento latino de María. Fue escrito por Gottfried von Sankt Victor (muerto hacia 1194 o después de esa fecha ). Se puede encontrar en la edición bilingüe de los *Carmina Burana*, dtv, Munich 1974, pp. 736-743. Esta sublime poesía pertenece a la cumbre de la hímnica latina medieval y comienza así: «*Planctus ante nescia*» (el lamento me era desconocido). Según este poema, María acusa al «celoso pueblo judío» de haber causado la muerte de Jesús; su salvaje «diestra» le ha clavado en la cruz.

Qué crimen, qué ignominia
este rudo pueblo ha cometido;
cadenas, azotes, llagas,
clavos, espinas, muerte en la cruz
sin culpa ha recibido.

Y María profetiza a su propio pueblo:

Hambre, homicidio, miseria,
lo que significa todavía sabrás
haber matado a Jesús
y dejado vivo a Barrabás.

Es posible que el lector cristiano ni siquiera perciba la amenazante agresividad contra un grupo de seres humanos, pues

está acostumbrado a estos tonos desde generaciones, pero yo personalmente no quiero aumentar el mal en la tierra haciendo una crítica agresiva. Por lo menos hay algo en esto que no me gusta, y es que se haya puesto un verso semejante en la boca de María dolorosa y afligida bajo la cruz. Después de las siguientes estrofas hay una salida para los judíos, esto es, el bautismo que se les ofrece.

Pueblo, tan ciego y miserable,
haz contricción y penitencia,
ahora mismo para ti se abre
de nuevo de Jesús la esencia *(gracia).*

A buen seguro que muchos de mis lectores cristianos ratificarán esto, ¡pero no hablemos más de ello! Según una leyenda medieval, María misma dictó esta elegía a un monje, ya que sólo ella podía expresar convenientemente sus quejas.

Nosotros, sin embargo, queremos sacar de la veneración cristiana de María mejores vibraciones, más humanas y cálidas. Para comprender esta veneración no necesitamos una psicología profunda, sino un corazón humano y comprensivo. A través de la fe cristiana en Jesús, su madre fue elevada también a la esfera de la santidad. Se ha convertido, por así decirlo, en el recipiente de la santidad. Pues para el creyente cristiano Jesús es divino y su santidad sobrenatural. Por ello, para un cristiano que está fascinado por la santidad, la santa madre de Cristo, en su total humanidad, es más accesible y comprensible. Al ser María elevada a la esfera de la santidad se convirtió para el creyente cristiano en algo paradigmático, representativamente ejemplar. Cuanto más se la considera humana, tanto más se convierte en modelo. La creencia en su virginidad no debe necesariamente llevar a una ascesis contranatural, sino que puede proteger de inmundicias a la persona creyente y conducirla hacia



una luminosa e inmaculada pureza. Al mismo tiempo, María se convirtió, de manera simbólica, en la madre pura y, a través de su veneración, se puede entender y proteger lo divino en el nacimiento de cada niño. Si la veneración de María debe contribuir a la mejora de la persona, también se debería entender su dolor por su inocente Hijo muerto, asesinado, como modélico y representativo de todo sufrimiento humano en general y, especialmente, del dolor de una madre. Y yo como judío no puedo por menos de ver a María como la madre judía llena de dolor, cuyo inocente Hijo ha sido víctima del odio antijudío. Precisamente hoy, después de este inconcebible horror, esta cara de la llamada mariología podría curar muchas heridas y conducir a un mejor sentimiento hacia el pueblo en el que ella nació. Queremos orar para que la veneración de María por los creyentes cristianos dé frutos semejantes.

María, la mujer y la madre, que vivió realmente, fue interpretada como símbolo de la Iglesia ya desde los Padres de la Iglesia. Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo hay figuras femeninas simbólicas que representan una comunidad, un pueblo. Ya los profetas del Antiguo Testamento representan a Israel con el símbolo de una mujer. Para la simbología alegórica y visionaria de María como «Iglesia» es especialmente significativo lo que nos cuenta San Juan en Patmos en el duodécimo capítulo de su Apocalipsis. Allí dice el vidente: «y apareció en el cielo una señal grande, una mujer revestida de sol, y la luna a sus pies y sobre su cabeza una corona de doce estrellas. Y está encinta y grita con gemidos y dolores de parto». La mujer es perseguida por el demonio en forma de dragón y da a luz un hijo. No podemos relatar aquí todo el contenido de tan sublime visión. Se ha escrito mucho sobre ella y se la ha interpretado de diversas maneras desde los Padres de la Iglesia; ni siquiera un paralelo significativo del libro de himnos de Qumran ha conseguido iluminar todos los misterios de la visión. Pero

una cosa está clara: el hijo que la mujer da a luz es el Mesías. Por eso se ha visto en la mujer encinta un símbolo cósmico de María, y la visión del duodécimo capítulo del Apocalipsis de Juan se refleja en muchas imágenes de María. Al mismo tiempo, la mujer del Apocalipsis es un símbolo de la comunidad de creyentes y de los mártires, de la Iglesia. De ahí se ha creado una relación entre María y su significado como símbolo de la Iglesia, y yo supongo que otras interpretaciones simbólicas de María, como representaciones alegóricas de la santa comunidad de creyentes, son una consecuencia de la visión de este capítulo doce del Apocalipsis.

Se ha intentado muchas veces descubrir la prehistoria de la visión de la mujer encinta del Apocalipsis. A veces se ha creído que, originariamente, la mujer era una figura femenina simbólica del pueblo de Israel, que da a luz entre dolores mesiánicos al Mesías. En mi opinión esta conjetura no es desacertada. ¿Podría ser incluso que Juan en Patmos, al describir a la mujer, pensara antes de nada en la comunidad de los creyentes cristianos, pero al mismo tiempo tuviera *in mente* la santa comunidad de Israel? Esto correspondería perfectamente a la visión eclesial del redactor del Apocalipsis. Hasta qué punto pensaba en María en su visión de la mujer encinta, que da luz al Mesías, es difícil de precisar, pero la idea de la madre histórica de Jesús se impone. En cualquier caso, está justificado que los teólogos y pensadores cristianos interpretasen la mujer del capítulo doce del Apocalipsis como María.

Lástima que no haya aquí tiempo para meditar sobre esta interesante cuestión. Hemos conseguido ya algo: hemos podido descubrir una relación entre María, la Iglesia y el pueblo de Israel en el plano simbólico. Esto abre nuevos horizontes, que pueden quizá resultar fecundos. Pero tampoco tenemos que elevarnos a la altura de lo simbólico para descubrir lo ejemplar judío en María. Como ya hemos visto, María es –hablando históricamente– a los ojos de todos el vínculo de unión entre Jesús y el pueblo judío. El Salvador de la fe cristiana nació de una mujer judía de nombre María. Fue crucificado por los romanos como rey de los judíos. Espero que me entiendan cuando digo que, desde el punto de vista humano, Jesús fue uno de los muchos judíos que caminaron hacia el martirio. Esto se ha hecho hoy, por desgracia, especialmente patente. Por eso también pertenece María a las incontables mujeres judías que lloran a sus hijos judíos asesinados cruelmente. Conozco personalmente a estas mujeres judías también ahora, también aquí, no sólo aquellas que perdieron a sus hijos en el gran asesinato masivo de Europa, sino también aquellas que aquí, en la tierra de María, lloran con un dolor incontenible a sus hijos, que han perdido sus vidas aquí y ahora por un odio ciego a los judíos. No sería, en mi opinión, una mala mariología, si no se olvidase a las hermanas de María según la carne.

El aspecto judío de la figura de María se perfila no sólo por su origen judío, sino también por su típico destino judío. Pero no deberíamos desde luego perder de vista el valor común y humano de María. Fue elevada por la fe cristiana de entre las mujeres, para que elevase así a todas las mujeres y en particular a las madres. A través de su dolor se santifica el dolor humano. Si se estima a María en esta línea, este sentimiento rompería todas las barreras confesionales. Entonces la memoria de la madre pura de Jesús podría, por lo menos, eliminar en parte la inmundicia del hombre moderno.

## 3. Himnos cristológicos en el Nuevo Testamento

Desde hace años me vienen fascinando los llamados himnos cristológicos del Nuevo Testamento. Éstos son, en mi opinión, con mucho, una de las fuentes más importantes de la fe cristiana. A primera vista puede parecer extraño a muchos que hable de *Himnos cristológicos* en el Nuevo Testamento. Pero se debería saber que los redactores del Nuevo Testamento incluyeron en sus libros piezas poéticas independientes, compuestas con anterioridad. Menciono aquí sólo la oración del Padrenuestro, las Bienaventuranzas, el Magnificat y el Benedictus (Lc 1, 46-55; 1, 68-80). Que hay fragmentos fuera de los Evangelios que son en realidad poesías, es seguro.

Hoy resulta moderno ver en tales fragmentos de las epístolas del Nuevo Testamento antiguos himnos o fragmentos de himnos, pero en muchos casos no está del todo demostrado que esto sea así. También hubo, por lo demás, casos en la antigüedad en que una cuidada prosa artística alcanzó ecos altamente poéticos. Y los descubrimientos de los Rollos del Mar Muerto han demostrado también en el terreno hebreo que en una obra escrita en prosa aparecen pasajes poéticos que no han sido nunca poesías independientes. Es una lástima que no pueda dedicarme aquí más al tema, pero una cosa es segura: se debe uno guardar de una tendencia exagerada a rastrear demasiadas poesías o himnos claramente independientes en las epístolas neotestamentarias. Esto no significa, por otra parte, que en estas



epístolas no aparezcan con seguridad firmes formulaciones poético-rítmicas anteriores o incluso himnos o fragmentos de himnos cristianos anteriores. Se trata del himno que, arreglado, forma el prólogo del Evangelio de San Juan (Jn 1,-14), de Col 1, 15-20; 1 Tim 3, 16; quizá Hbr 1, 3 y, con seguridad, del himno que Ignacio de Antioquía (107 después de Cristo) insertó en su carta a los Efesios (19, 2-3).

### Manifestado en la carne

Si no hubiese habido semejantes himnos cristológicos, dudaría de si hubo verdaderamente un modelo más antiguo que hubiera sido convertido por Juan el Evangelista en el prólogo de su evangelio. No sólo aquí se identifica a Cristo con la Palabra de Dios, a través de la cual Dios creó todo en el principio. «En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres» y «vino al mundo... y el mundo no le reconoció; vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron... y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros...».

Aquí se canta el proceso metahistórico de Cristo desde la Creación del mundo hasta su Encarnación y su paso por la tierra. Algo parecido a las palabras del himno cristológico en la carta a los Colosenses. También ahí se canta el drama metahistórico, empezando por la Creación. El himno habla del significado cósmico de Cristo. Tanto en el prólogo del Evangelio de Juan como también aquí no oímos nada de la muerte de Jesús en la cruz, y en Col 1, 15-18 no se menciona expresamente la Encarnación. Todo el acontecimiento cósmico se relata de manera sublime en el lírico himno sobre Cristo de 1 Tim 3, 16:

"Manifestado en la carne,
justificado en el Espíritu,
mostrado a los ángeles,

predicado a las naciones,
creído en el mundo,
ensalzado en la Gloria".

Lo que nos proclama de forma escueta el himno en la primera carta a Timoteo, se canta extensamente en el himno cristológico de la carta a los Filipenses (2, 5-11). Aquí no se menciona la creación del mundo por Cristo. Cristo, que tenía forma divina, se despojó de sí mismo, tomando la forma de siervo y se hizo semejante a los hombres, incluso se hizo obediente hasta la muerte. Por esta humillación absoluta, Jesús fue totalmente exaltado por Dios. El himno termina con una aplicación de las palabras del profeta Isaías 43, 23 al Señor Jesús glorificado. O sea, este himno habla de la autohumillación desde la Encarnación hasta la cruz, y la exaltación absoluta de Cristo por Dios.

### Su novedad causó sorpresa

El himno cristológico más tardío que se nos conserva se encuentra en la carta a los Efesios 19, 2-3. Esta carta procede de la pluma de Ignacio, obispo de Antioquía, que sufrió martirio hacia el año 110.

"Una estrella brilló en el firmamento,
más luminosa que todas las demás,
y su luz era inefable,
y su novedad causó sorpresa.
Mas las restantes estrellas junto con el sol
rodearon la estrella en corro,
superando ella a todas con su luz.
Y reinó una gran confusión,
de dónde sería la nueva y distinta aparición.
Desde entonces se deshizo todo sortilegio



y desaparecieron todas las cadenas del mal.
La ignorancia quedó relegada,
la antigua autoridad fue destruida,
cuando Dios apareció en forma humana
como primicia de eterna vida.
Tomó su principio,
lo dispuesto por Dios.
Desde entonces todo se puso en movimiento,
porque se destruyó la muerte".

Ignacio de Antioquía es, en mi opinión, uno de los más importantes autores del Cristianismo primitivo. Es una pena que viviese demasiado tarde, por lo cual sus cartas no pudieron ser incluidas en el canon. Ya antes había yo transferido mi admiración por Ignacio de Antioquía al himno cristológico que Ignacio incluyó en su carta. El himno es en verdad muy expresivo y poético, pero, en comparación con los himnos cristológicos clásicos de las epístolas neotestamentarias, es un fruto tardío más bien barroco. Los himnos cristológicos neotestamentarios son ciertamente himnos, pero su lenguaje poético transmite al lector (o al oyente) más información teológica que el barroco himno de Ignacio, y sin embargo pertenece éste al mismo género que los del Nuevo Testamento. El contenido esencial de todos los himnos cristológicos es la dimensión cósmica del drama metahistórico de Cristo; éste es su mensaje central. El himno sobre Cristo en el prólogo del Evangelio joánico nos lleva desde la Creación del mundo hasta la permanencia de Cristo en el mundo, pasando por la Encarnación. También el himno de la carta a los Colosenses empieza con la Creación y pone de relieve el poder cósmico de Cristo (Col 1, 15-18). Especialmente impresionante es el himno de 1 Tim 3, 16. Empieza con la Encarnación y termina con la Ascensión. Éste es también el contenido del gran himno de la carta a los Filipenses (2, 5-11).

Espero haber demostrado que los himnos cristológicos en el Nuevo Testamento pertenecen a un género claramente definido. Este género desempeñó una función especialmente importante en el nacimiento y primer desarrollo de la fe cristiana. Si no me equivoco, el autor de los himnos cristológicos intentó comprender el misterio que podríamos describir con el nombre del libro de San Anselmo de Canterbury *Cur Deus Homo.* ¿Por qué y cómo se hizo hombre el Cristo celestial? Y ¿cómo se convirtió al final en el divino soberano del mundo? Se trata del descenso y ascenso de Cristo. Este problema lo han tratado dos escritos cristianos primitivos, que fueron redactados, al parecer, por judeocristianos y, a decir verdad, de un modo un poco pedante. Tanto el autor de la *Ascensión de Isaías* como el autor de la llamada *Epistola Apostolorum* vivieron todavía en el primer siglo cristiano. Los himnos cristológicos se redactaron ya antes de Pablo, como sabemos por la carta a los Filipenses. El último que conocemos se encuentra en la carta de San Ignacio de Antioquía. Si admitimos que el *Sitz im Leben*[3] se hallaba en un círculo determinado del Cristianismo primitivo, entonces este círculo de poetas cristianos helenísticos fue uno de los grupos más importantes del Cristianismo primitivo.

Nos gustaría saber más sobre estas personas inspiradas por Dios. Algo se podría conjeturar, pero esto no es determinante para nuestro propósito. Sueño con que quizá un teólogo lea por casualidad mis palabras; quizá le estimulen mis reflexiones para ulteriores investigaciones. Yo personalmente percibo los himnos cristológicos en el Nuevo Testamento como una especie de focos, de centros de luz. Esta sensación me incita a plantear otra pregunta: ¿se concentró la luz de la revelación cristiana como un mito del drama divino-humano en la inefable luz de estos himnos, o irradiaron éstos, tanto los conservados como los no conservados, su luz sobre el resto del mensaje cristiano primitivo acerca del Señor Jesucristo? Ambas posibilidades no se excluyen, podrían actuar dialécticamente. En cualquier caso, creo una cosa: el modo más fácil de abordar el drama cósmico metahistórico cristiano está en el tono ditirámbico de los himnos cristológicos. Y todavía una petición actual: sé que precisamente este aspecto solemne, sobrenatural, del mensaje cristiano les parece a muchas personas «modernas» demasiado difícil. ¿Se sentirán más estimulados por los himnos cristológicos que he mencionado?

3. Literalmente, lugar o situación en la vida. Los especialistas en temas bíblicos usan el término alemán sin traducirlo. *(N. de la T.)*

# II

# RAÍZ JUDÍA DEL CRISTIANISMO

# 4. La esperanza mesiánica judía de Jesús

Mi perrito es todavía muy pequeño y mordisquea los lomos de los libros de mi biblioteca. Para que, por los menos, pueda salvar de sus dientes las Sagradas Escrituras, tengo que comprarle un hueso sintético. Un hueso así va a ser este artículo, especialmente su principio y su final. Los adversarios cristianos y judíos podrán afilar sus dientes en él para que los hombres podamos liberarnos de un mordisco por lo menos durante un tiempo.

¿Qué nos ha traído de nuevo Jesús de Nazaret? Antes, en la época de los Padres de la Iglesia, los cristianos querían demostrar a los paganos que el Cristianismo era tan antiguo como la Humanidad, y apelaban a las raíces griegas del Cristianismo. Hoy, como ha dicho correctamente Krister Stendal (que es ahora obispo de Estocolmo), hay muchos que ven en el Cristianismo una patente de invención y en Jesucristo el administrador de esa patente. No es lo extraordinariamente original de Jesús lo decisivo, sino su irrepetibilidad. Hay que sacar de la despensa lo viejo y lo nuevo.

## ¿Ha redimido Jesús al mundo?

¿Pertenece verdaderamente a la fe cristiana, y en especial a la fe católica, la idea de que Cristo ha redimido al mundo y a la humanidad, mientras que los judíos creen que el mundo sigue

estando, ahora como antes, sin redimir, abandonado al mal? La idea de que el mundo está abandonado al mal es esenia y judía en general. A saber: los judíos son unos optimistas incorregibles, y esto determina su esperanza mesiánica. Con ello no se quiere decir que el mesianismo judío sea básicamente evolucionista. Tanto Jesús como el resto de los judíos creían que los tiempos mesiánicos serían algo nuevo, no un fruto maduro de la evolución. Pero, gracias al optimismo judío y gracias a la mejor, aunque fugaz, situación de los judíos en el mundo cristiano, creyeron los judíos liberales, no ortodoxos, antes de Hitler, que el progreso (y no los sufrimientos mesiánicos)[4] pertenecía ya a los tiempos mesiánicos como una especie de preámbulo preparatorio. Pero no me quiero detener en esta cuestión y tampoco en la cuestión de hasta qué punto, para algunos judíos y para muchos cristianos, la vuelta de los judíos a la tierra bíblica es algo mesiánico o premesiánico.

¿Se puede probar realmente que Cristo, según la fe cristiana, ha redimido al mundo? Yo no estoy seguro. Se debería investigar aún si la idea de que el mundo fue redimido por Cristo se puede apoyar en Juan o en Pablo. En los tres primeros evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, que son los históricamente más fiables, Jesús no usa *nunca* la palabra «redimir» en el sentido metahistórico, sino sólo en el sentido de «salvar». No se debería olvidar esto y debería ser una advertencia para todos. Me parece, por lo menos, que no se debería uno dejar seducir por la idea de que con la muerte expiatoria de Cristo el mundo y la humanidad estuvieran ya redimidos, y además en el sentido metahistórico. Me parecería una interpretación más correcta, desde el punto de vista cristiano, que la época que va desde el tiempo de Jesús hasta su segunda venida fuese una especie de Edad Media (por cierto, esta interpretación eclesiástica fue la que dio nombre a la Edad Media). De cualquier modo, y esto es importante para comparar el Judaísmo y la doctrina de la Iglesia sobre los últimos tiempos, no es apropiado, desde el punto de vista normativo y realista de la Iglesia, considerar, en contra de nuestra experiencia diaria, que el mundo está, después de Jesús, libre del mal. En esto, o sea en la percepción del mal, del pecado y del sufrimiento en nuestro mundo, no hay ninguna diferencia entre el Judaísmo y el concepto normal cristiano-eclesial. Esto corresponde también a lo que creyó el Jesús histórico. Él lo expresó, entre otras, en su famosa parábola del trigo y la cizaña. Los justos y los pecadores viven, según esta parábola, en este mundo en una coexistencia que cesará cuando venga el Hijo del Hombre y presida el Juicio Final sobre los buenos y los malos. Sólo entonces se destruirá y condenará el mal. En su esquema escatológico, Jesús se distinguió desde un principio de la aguda escatología de Juan el Bautista (y también de los esenios). Éste fue seguramente el motivo por el cual Jesús dejó la comunidad del Bautista. En cualquier caso, la observación realista del presente y la esperanza optimista en el futuro mesiánico son comunes a Jesús y al Judaísmo rabínico. Las diferencias (o lo nuevo en el esquema escatológico de Jesús) no producen ninguna ruptura entre lo básicamente común de la escatología cristiana «correcta» y la visión mesiánica judía.

4. Hay judíos que creen que la llegada del Mesías estará necesariamente precedida de un período de sufrimientos. *(N. de la T.)*



## Presente y futuro del Reino de Dios

Para comprender lo común y lo específico de la escatología de Jesús y de la concepción judía sobre los últimos tiempos, debemos decir algo sobre la noción de Reino de los Cielos en el rabinismo y en Jesús. Yo ya he dicho algo sobre este tema en mi pequeña biografía de Jesús. La palabra «cielos» no tiene aquí nada que ver con la astronomía. En esa época era, en hebreo,

una circunlocución para el nombre de Dios o para Dios. Por eso el Reino de los Cielos es idéntico al Reino de Dios. En hebreo el vocablo en cuestión para reino significa también «reinado». Así se llama el importante libro del famoso filósofo judío Martin Buber: «El reinado de Dios». Según el concepto veterotestamentario, Dios es naturalmente el rey del mundo, pero su poder será completo al final de los tiempos, cuando los pueblos de la tierra, que hacen el mal y oprimen a Israel, sean vencidos y cuando el único Dios de Israel sea reconocido por toda la humanidad. Este presente y futuro del reinado de Dios crea una cierta tensión en el hombre creyente. Más tarde se pensó que una visión de Dios como rey del mundo demasiado escatológica, demasiado futurista, llevaba consigo el peligro de contemplar como divino sólo el futuro y no el presente. Ya en el tercer siglo antes de Cristo se percibía el peligro de un quiliasmo[5] apocalíptico. Después de que los hijos de Israel fueran salvados de manos de los egipcios en el mar Rojo, entonaron un cántico de alabanza que termina con las palabras: «El Señor es siempre y eternamente» (Ex 15, 18). Pero el texto podría haber sido entendido en hebreo de la siguiente manera: «El Señor será rey siempre y eternamente». Para evitar una mala interpretación, la Biblia judía griega tradujo ya el verso como sigue: «El Señor es el que reina por siempre y para siempre». Un rabino posterior desarrolló la idea didácticamente: «Si Israel hubiese dicho en el Mar Rojo: 'Él es rey siempre y por siempre', no dominaría sobre ellos ningún pueblo ni ninguna lengua; pero, por el contrario, dijeron 'Él será rey para siempre y eternamente'» (Mechilta, ed. H. G. Horowitz J. A. Rabin, pp. 150 y siguientes).

5. «Quiliasmo» viene del griego «chiloi» (χιλοι) que significa mil. Se refiere a la creencia en un futuro reinado de paz de mil años. También en la Iglesia primitiva y en diversas sectas heréticas se creyó en un reinado de paz de mil años, que Cristo establecería con los justos después de su segunda venida antes del fin del mundo. Aquí el autor lo usa libremente como término genérico. *(N.de la T.)*



Así percibieron los judíos muy pronto el peligro que existe cuando se acentúa el aspecto último del Reino de Dios. En la época de Jesús los apocalípticos y los activistas zelotas manifestaban esta tendencia, ambos a partir de un cierto pesimismo con respecto al presente. Los apocalípticos pensaban que el mundo presente estaba a merced del mal y dominado por las guerras demoníacas de Satanás. Pero cuando llegue el fin de los tiempos «entonces aparecerá su poder [el de Dios] sobre toda la creación, y entonces no existirá más el diablo y la aflicción desaparecerá con él...» (*Ascensión de Moisés* 10,1).

Tanto para los apocalípticos como para los fanáticos zelotas era indispensable que el imperio del mal, o sea, el Imperio de Roma, fuese destruido y vencido. Los zelotas inventaron, además, un principio no fundamentado teológicamente: Dios ha prohibido supuestamente servir a cualquier otra potestad humana que no sea Dios, el único rey. Por consiguiente, se debe uno oponer al dominio temporal y colonial de Roma con las armas; de no ser así, se comete un pecado mortal colectivo. Sólo si se combate contra Roma se manifestará el Reino de Dios y se liberará Israel. A causa de la opresión romana, que pesaba también sobre otros pueblos, los judíos se vieron envueltos por los guerrilleros zelotas en una guerra desastrosa contra Roma, una guerra que se convirtió en una catástrofe irreparable para los hijos de Israel, en la que el Templo de Jerusalem fue destruido. Que Jesús se opuso a los militaristas zelotas lo deberían saber los cristianos. Esto es de cierta importancia para comprender la escatología de Jesús y, en consecuencia, la esperanza en los últimos tiempos del Cristianismo. Lo que no se subraya de manera suficiente es el hecho de que Jesús fue decididamente antiquiliástico y que la corriente principal del Judaísmo es contraria a cualquier fanatismo mesiánico. Pero como tan-

to el Judaísmo como el Cristianismo, que se derivó de él, deben orientarse escatológicamente, es comprensible que tanto en el Judaísmo como también en el Cristianismo hayan aparecido siempre y aparezcan de nuevo en el futuro fermentos escatológicos, mesiánicos, quiliásticos, y sus correspondientes movimientos.

En consecuencia, tanto Jesús como aquellos fariseos amantes de la paz, que eran antizelotas, supieron dar a la idea «Reino de Dios» otro sentido que los zelotas. No podemos, sin embargo, olvidar que esta interpretación antizelota y antiapocalíptica era común a Jesús y a los fariseos pacifistas, pero que Jesús, en algunos aspectos, dio un giro creativo al concepto de «Reino de Dios».

Además, dos observaciones: la expresión «Reino de los Cielos» es común a Jesús y al rabinismo, pero no aparece con este sentido en los esenios, en los Rollos del Mar Muerto. Juan el Bautista fue, casi con seguridad, un esenio renegado y tampoco aparece en él la expresión «Reino de los Cielos», excepto en Mateo que, como es sabido, tiene la tendencia a igualar las expresiones de Juan y las de Jesús. Y sospecho que Jesús abandonó al Bautista no sólo porque Juan esperaba la salvación futura y Jesús estaba seguro de que el tiempo ya había llegado. Sospecho también que el concepto «Reino de Dios» ya tenía a esas alturas, en general, una interpretación antifuturista y que sirvió precisamente a Jesús de divisa contra el Bautista. De todos modos, está claro que el concepto «Reino de los Cielos» era habitual entre los fariseos rabínicos, mientras que los esenios hablaban de los dos poderes, el poder de la luz y el poder de las tinieblas.

Todavía una segunda observación: se vio ya que el concepto «Reino de los Cielos» y el concepto del Mesías personal no aparecen apenas vinculados uno a otro ni en el Judaísmo ni en el Nuevo Testamento. La causa de este hecho sorprendente



se debería investigar más en profundidad. Puede ser que la causa esté en que el «Reino de los Cielos « o, si se quiere, el futuro reinado de Dios expresa el aspecto suprapersonal de la esperanza final, mientras que el Mesías, el Hijo del Hombre, etc., sea el Salvador personal y humano. También puede ser –y con ello no queda excluida la razón antes citada– que oímos hablar del «Reinado de Dios», casi siempre en un contexto no del todo escatológico, mientras que el Mesías –en realidad también según la «sana» doctrina cristiana– es un concepto puramente escatológico. Pero la cuestión es en sí misma demasiado seria como para poderla despachar simplemente con conjeturas.

Pues bien, el partido pacifista del rabinismo se tuvo que oponer al zelotismo político extremista. Los zelotas se lanzaron a la lucha desde la convicción de que debían entronizar por las armas a Dios como único rey de Israel, y con ello se hicieron hombres pecadores como nosotros, ¡o aún más que nosotros! Y ya hemos visto que desde la visión rabínica (que ya aparece en la traducción griega de los cinco libros de Moisés del siglo tercero a.C.) no es correcto hablar de Dios sólo como un rey futuro del mundo: Dios es ciertamente el rey ya, ahora *de iure*, y al final será del todo rey del mundo *de facto*; y entonces se quebrará –esto hay que concedérselo tanto a los apocalípticos como a los fanáticos zelotas– el poder de las potencias temporales y, en especial, el de Roma. Pero la sucesión de los hechos deberá ser de otro modo: primero se deberá limpiar el pueblo de Israel del pecado, deberá volver a Dios, y entonces es cuando el dominio de los pueblos se convertirá en un títere de papel; se romperá por sí solo en pedazos. Pues el dominio extranjero sobre Israel es ciertamente la consecuencia de sus pecados: «Si la casa de Israel viola la Ley, reinarán sobre ella los pueblos; y si cumple la Ley, desaparecerán la aflicción, la tristeza y las lamentaciones» (Targum de Ezequiel 2, 10). Dicho de otro modo: «Si Israel observase las palabras de la Ley que le fue dada, no reinaría sobre ellos nin-

gún pueblo ni ningún imperio. Y ¿qué dice la Ley? Haceos cargo del Reino de Dios y competid entre vosotros en el temor de Dios y haced buenas obras entre vosotros !» (Sifré de Deuteronomio 32, 29).

## Una escatología en desarrollo

Hemos visto, pues, que los fariseos pacifistas pusieron el acento en el aspecto no escatológico del Reinado de Dios frente a los quiliásticos y los zelotas. Lo llenaron también de contenido filantrópico: «competid entre vosotros en el temor de Dios y realizad buenas obras entre vosotros!». Esto corresponde a los mandamientos del amor que aparecen en Jesús (Mt 22, 34-40) y, en general, en los escritos judíos de entonces, esto es, el mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Es de suponer que sucedió igual con Jesús: para él el anuncio del Reino de Dios estaba estrechamente vinculado al mensaje del amor universal. En cualquier caso, es del todo falso interpretar el anuncio del Reino de Dios de Jesús como puramente escatológico. Jesús (como los rabinos antizelotas) predicó una «escatología en desarrollo». Eso ya lo vieron hace tiempo con respecto a Jesús otros, en especial Joachim Jeremías, pero no se podían imaginar que Jesús estuviera básicamente de acuerdo con una parte nada despreciable del rabinismo. Él ya dijo: «El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Ni se podrá decir: ¡Helo aquí o allí, porque el Reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17, 20-21). Y dijo: «Si expulso a los demonios con el dedo de Dios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios». ¿Pensaba Jesús también que, cuando el Reino se realizara por completo, el Imperio romano se desmoronaría por sí solo? ¿O se iba a desintegrar ya, en parte, con su mensaje del amor activo? Sobre esto podemos saber poco porque, si pensó o dijo algo semejante, los evangelios no lo pudieron transmitir por motivos apologéticos. ¿No había hecho ya



suficiente daño que Jesús fuese ejecutado por los romanos como un rey de los judíos rebelde? ¿Por qué se iba a decir mucho sobre la posición de Jesús con respecto a la potencia romana? En cualquier caso, con un poco de buena voluntad se puede demostrar fácilmente que la idea que tenía Jesús del Reino era antizelota.

Sin embargo, aún con un parentesco tan grande entre la idea de Jesús acerca del Reino y la concepción rabínica del Reino de los Cielos, no podemos pasar por alto lo específico en el anuncio de Jesús sobre el Reino de Dios. Es muy digno de mención, y no ha sido destacado suficientemente, que Jesús comprende los conceptos básicos del Judaísmo de una manera dinámica, como una fuerza que actúa en el mundo y cambia el mundo. Esto ocurre en él con la fe que mueve montañas, con el amor, con el arrepentimiento y el perdón, y todavía podríamos seguramente aumentar la lista. Esto ocurre en Jesús, también, con el concepto judío de Reino de los Cielos. Ya hemos visto que el concepto general judío no es estático, pues Dios *es* rey, pero al final será rey en un sentido total y absoluto. Pero el esquema escatológico de Jesús varía y dinamiza los elementos judíos. La realización, la extensión del Reino comienza, según Jesús, desde un momento muy preciso. Él es el único judío antiguo conocido que no sólo anunció que se estaba al borde del final de los tiempos sino, a la vez, que el nuevo tiempo de la salvación había comenzado ya. Y ¿cuándo empezó la nueva «Era»? Con el comienzo de la actividad de Juan el Bautista. Él es el gran precursor, pero él mismo no pertenece al Reino. «En verdad os digo que entre los nacidos de mujer no ha surgido uno mayor que Juan el Bautista. Sin embargo, el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él. Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos está irrumpiendo y los violentos lo arrebatan. Pues todos los profetas... profetizaron hasta Juan, y si queréis admitirlo, él es Elías, el que ha de venir» (Mt 11, 11-15).

Estas palabras necesitan una aclaración adicional (la más cercana la va a encontrar el lector en el capítulo 11 «Jubelruf und selige Augenzeugen» (Grito de júbilo y testigos dichosos) de mi libro sobre las parábolas rabínicas, primera parte, Berna 1981, pp. 266-281). Hemos visto que Jesús dijo sobre Juan el Bautista que había llevado ciertamente a la irrupción del Reino de los Cielos, «pero el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él». Jesús, como lo han hecho también otros, comparó al Bautista con Elías o lo equiparó. Sobre el profeta Elías se dice al final del libro de Malaquías (3, 23) que Dios le enviará «antes de que llegue el grande y fructífero Día del Señor». Jesús dijo, en un sentido semejante, «que todos los profetas profetizaron hasta Juan», esto es, en otras palabras, hasta la irrupción del Reino de los Cielos con Juan. Todo este esquema escatológico se nos hace claro si lo comparamos con las palabras de un sabio posterior, es decir, Rabí Yohanan: «Todos los profetas han profetizado hasta los días del Mesías, pero por lo que respecta al mundo futuro, se ha dicho (Isaías 64, 3) 'Ningún ojo ha visto, oh Señor, salvo Tú, que actúas en favor de aquel que espera en Ti'» (véase Billerbeck III, pp. 327-329). Los profetas han profetizado, por tanto, sólo hasta los tiempos del Mesías, pero la llegada de la salvación no la ha visto ni oído nadie, ni siquiera los profetas. Jesús piensa seguramente: con Juan el Bautista, el nuevo Elías, termina por decirlo así la época bíblica y a partir de ahí irrumpe el Reino de los Cielos; se realiza el tiempo de la salvación. Pero llamo ya la atención sobre el hecho de que Jesús *no* quiso decir que desde Juan se pudiera gozar de la dulce y pura salvación mesiánica. Todavía crecen tanto el trigo como la cizaña.

Desde Juan se hace realidad el Reino de los Cielos sobre la Tierra, es decir, con milagros de curación (que son sólo signos) y con proclamaciones se extiende entre los hombres. «El Reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza que uno



tomó y arrojó en su huerto, y creció y se convirtió en un árbol y las aves vinieron y anidaron en sus ramas» (Lc 13, 18-19). El Reino de los Cielos es para Jesús no sólo el señorío final de Dios, que ya irrumpe ahora, sino también un movimiento querido por Dios que se extiende sobre la Tierra y entre los hombres. No sólo es un reinado –como en otros escritos del Judaísmo– sino también un reino de Dios: un territorio que crece y que abraza cada vez más personas. No queremos afirmar que Jesús quisiera necesariamente crear una Iglesia o sólo una comunidad, sino que lo que deseaba crear era un movimiento.

Juan el Bautista, el gran precursor, pero que tuvo que quedarse fuera, no hizo, que sepamos, ningún milagro. Según los evangelios (Mt 11, 2-6; Lc 7, 18-23) Juan envió dos discípulos a Jesús con la pregunta: «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?». Entonces hizo saber Jesús al Bautista: «Id y comunicad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan... los sordos oyen... y a los pobres se les anuncia la Buena Nueva. ¡Bienaventurado el que no se escandaliza de mí!». Los nuevos tiempos se manifiestan con curaciones milagrosas y mediante el hecho de que Jesús echa espíritus impuros. Él es el vencedor triunfal, el que hace realidad el Reino de Dios: «Pero si expulso a los demonios con el dedo de Dios, sin duda que el Reino de Dios ha llegado a vosotros. Cuando uno fuerte y bien armado custodia su palacio, seguros están sus bienes. Pero si llega uno más fuerte que él y le vence, le quita las armas en las que estaba confiado y reparte sus despojos. El que no está conmigo está contra mí y el que no recoge conmigo, desparrama» (Lc 11, 20-23).

Aquí se debería poner la atención en la primera y última frase del pasaje. El Reino de Dios se manifiesta con la curación de los enfermos y la expulsión de los demonios por Jesús. La expresión «dedo de Dios» hace referencia al segundo libro de Moisés (8-15), donde se habla de la liberación de Israel del yugo

egipcio. Según la concepción judía habitual, la salvación final será como la primera, la de los egipcios. Como ya hemos dicho –y como explicaremos con más detalle– la irrupción del Reino es ya un hecho sotereológico, salvífico, pero el fin verdadero está por venir. Cuándo, eso lo sabe sólo Dios. Lo que ocurre ahora es suficientemente importante: las curaciones son una señal de que Satanás ya ha sido vencido y domeñado (por lo menos en parte). «Volvieron los setenta y dos llenos de alegría diciendo: Señor, hasta los demonios se nos sometían en tu nombre. Él les dijo: He visto a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10, 17-18).

También es importante para nuestra investigación la última frase del pasaje antes mencionado: «El que no está conmigo está contra mí, y el que no recoge conmigo desparrama» (Mt 12, 30; Lc 11, 23). El movimiento lo inició Juan el Bautista, pero se debe agrupar alrededor de Jesús: Jesús es su centro, su foco indispensable. Aquí es quizá ya oportuno preguntarse, por primera vez, si Jesús se tenía a sí mismo por el Mesías. Mientras no pocos estudiosos cristianos del Nuevo Testamento han empezado a poner en duda, e incluso afirmado, que la vida de Jesús no fue mesiánica (¿cómo es en realidad un ser mesiánico?), no se le ha ocurrido a ningún judío dudar de la conciencia mesiánica de Jesús. Ahora, después de que tantos investigadores cristianos (no judíos) han pensado elevar a axioma científico la no mesianidad de Jesús, hay naturalmente investigadores judíos a los que les viene bien esta nueva «verdad» para su apologética: también ellos están ya dispuestos a negarle a Jesús la conciencia mesiánica. La única dificultad verdadera para atribuírsela a Jesús radica en que Jesús sólo habla en realidad del Mesías y del Hijo del Hombre en tercera persona, y no dice nunca claramente que él sea el Mesías, el Hijo del Hombre. En mi opinión, tampoco es esta sola dificultad insuperable, y yo he empleado mucha energía y empeño en demostrar, tanto en hebreo como



en inglés, que Jesús verdaderamente se consideró el Mesías, el Hijo del Hombre que tenía que venir. Espero que mis estudios se publiquen pronto; acabo de hacer las últimas correcciones.

¡Pero volvamos al esquema escatológico de Jesús! ¿Qué relación tiene en Jesús el proceso de realización del Reino de Dios en el mundo con el «escatón», con el tiempo final? Se podría afirmar de una manera exageradamente eclesiológica: la irrupción del Reino de Dios es un proceso en el que, al final, la Iglesia invisible se identifica con la visible. Pero tampoco una afirmación como ésta se nos revela a partir de las palabras de Jesús. Hasta donde han alcanzado mis estudios sobre los sinópticos, Jesús evitó el concepto de elegidos. Naturalmente tampoco dijo que el Hijo del Hombre aparecería justo cuando se colmase el número de los elegidos, de los redimidos. En él la idea del Reino de Dios en desarrollo no está unida a la venida escatológica del Hijo del Hombre, a las catástrofes de los últimos tiempos o al Juicio Final. Según Jesús, el día del Hijo del Hombre llega de manera totalmente inesperada y su hora sólo la conoce el Padre celestial. Esta aporía no la puede resolver ninguna investigación seria; yo aconsejo a todos simplemente esperar con paciencia. Y todavía una cosa: acepto que Jesús haya hablado de las espantosas guerras finales y de las catástrofes cósmicas; de su boca llegamos a saber algo sobre el Juicio del Hijo del Hombre (por ejemplo Mt 25, 31- 46) que separará a los justos de los pecadores. Los últimos irán a parar al infierno como castigo eterno, los justos a la vida eterna. También se nos dice que habrá una resurrección de los muertos antes del Juicio Final. Por el contrario, no sabemos nada de cómo se imagina Jesús el tiempo posterior. ¿Qué será del mundo? ¿Seguirá existiendo la Tierra, será habitada por los justos? Sobre esto no ha quedado ninguna afirmación de Jesús. El esquema histórico de Jesús, por tanto, es el siguiente: el tiempo bíblico hasta Juan (=Elías), después la época en la que se realiza el Reino de los Cielos, en

torno a Jesús y a través de Jesús y, al final, el inesperado Juicio del Hijo del Hombre. Todos estos son motivos judíos antiguos, sólo que han sido reagrupados de una manera creativa. Una creación nueva a partir del material recibido es el tiempo del Reino de los Cielos en el que vivimos. Es ciertamente un tiempo de salvación, pero el mundo y la humanidad continúan como estaban: el trigo junto a la cizaña. Sin embargo, el Reino de los Cielos crece ya y se expande; a él pertenecen los pobres en el Espíritu[6] y los que se parecen a ellos, y Satanás ha sido debilitado. Un esquema semejante no le suena extraño a un judío, aunque no lo conoce bajo esta forma. Suena francamente católico y no corresponde con seguridad a los quiliásticos apocalípticos; ¡a esto deberían prestar atención los espíritus exaltados actuales! Extraño les parecerá a los oídos cristianos, cuando se den cuenta de que el momento decisivo no es la muerte expiatoria de Cristo –ésta falta, para ser sinceros, en el esquema temporal de Jesús–, sino la irrupción del Reino a través de Juan el Bautista y la actuación terrenal de Jesús con sus discípulos.

En realidad, el esquema escatológico de Jesús corresponde a la escatología judía original desde los tiempos de los profetas: guerras, catástrofes cósmicas y el Juicio Final. Lo que es creativo y nuevo, como hemos dicho, es el tiempo del Reino de los Cielos, el período de la «escatología en desarrollo». Esto parece ser que es una creación original de Jesús y tiene dos raíces: la acentuación judía antiapocalíptica y antizelota de la actualidad del Reino de Dios y la importancia que Jesús dio al movimiento suscitado por el Bautista, en cuyo centro se encuentra él mismo. En ello es importante que Jesús concibe las ideas básicas judías como fuerzas que actúan en el mundo dinámicamente.

6. El autor considera, al igual que otros grandes biblistas, que la expresión griega τῷ πνεύματι debe traducirse por «pobres en el Espíritu», esto es, pobres según el Espíritu, y no por «pobres de Espíritu» que tiene connotaciones de incapacidad de carácter. *(N. de la T.)*



De este modo, concibe también el Reino de los Cielos como algo dinámico: como una fuerza que comenzó a actuar a partir de un momento dado, una fuerza de crecimiento.

La división tripartita del esquema de Jesús no nos debe llevar a error. Hasta donde yo puedo ver, la semejanza entre el esquema temporal de Jesús y el esquema tripartito del Apocalípsis de Juan es sólo aparente. Allí, y a veces en el rabinismo, se distinguen tres períodos: este mundo, el tiempo mesiánico y el mundo futuro. Sin embargo, ya a primera vista, se debería percibir que, según el otro esquema temporal, el tiempo mesiánico es algo futuro; así ocurre en el Apocalipsis de Juan, donde el tiempo mesiánico no tiene nada que ver con la actividad de Jesús sobre la Tierra.

En el Apocalipsis de Juan se habla de un reino mesiánico milenario. También este motivo es judío. Leemos en el salmo 90,4: «Porque mil años son ante tus ojos como el día de ayer». Si el tiempo del mundo corresponde a la primera semana de la Creación, entonces el tiempo del mundo dura 7.000 años, y la época mesiánica de los 1.000 años corresponde al séptimo día, al Shabbat; y después viene el mundo futuro, temporalmente ilimitado. Como se ha dicho, este esquema proviene del Judaísmo y en las fuentes rabínicas se cuenta el lapso de tiempo de la época mesiánica también de otro modo. Pero lo importante es que la división: este mundo, época mesiánica y mundo futuro, no está atestiguada ni en el Judaísmo ni en el Cristianismo primitivo antes del final del primer siglo después de Cristo. Esta división tripartita aparece por primera vez en el Cristianismo en el Apocalipsis, y en el Judaísmo en el cuarto libro de Esdras, contemporáneo del anterior.

Por lo demás, se puede encontrar ciertamente la diferenciación entre la época mesiánica y el mundo futuro en las fuentes rabínicas, pero no tiene ninguna importancia para la comprensión del Judaísmo. Uno tiene la impresión de que las fuen-

tes rabínicas no han tomado muy en serio este motivo secundario: parece ser que no querían comprometerse con ninguno de los esquemas escatológicos existentes. Para nuestra investigación es importante saber que no es correcto identificar la visión escatológica de Jesús con el esquema tripartito posterior.

### La muerte de Jesús y la identidad cristiana

Como he dicho, yo estoy personalmente seguro de que el propio Jesús creyó ser el Mesías, el Hijo del Hombre esperado. En otro lugar (en un artículo redactado en hebreo) he escrito algo sobre los distintos elementos del sentimiento de majestad de Jesús, y también sobre los otros motivos mesiánicos que se han añadido más tarde en el Nuevo Testamento. Aquí sólo puedo insinuar que Jesús entendió su filiación no en un sentido real (de rey), sino como algo que pertenece –según su propia comprensión– a su dignidad profética. Según él, también corresponde su futura muerte violenta a su misión profética: él morirá, como otros profetas, en Jerusalem. También he intentado demostrar en otro lugar que la esperanza y la fe en la resurrección de Jesús formaron parte de su vida profética. Tengo que tratar, con la ayuda de Dios, toda esta complejidad de ideas en otro lugar; por ahora bastaría con invitar a mis amigos a que lean los Evangelios con detenimiento, sin olvidar el capítulo 11 del Apocalipsis.

¿Hasta qué punto entendió Jesús su inminente muerte como una muerte expiatoria? Esta es una pregunta muy importante, que no se me ha ocurrido a mí por ser un judío obstinado, sino que la dificultad radica, según mi entender, en la propia situación de los sinópticos. Para un judío, la muerte expiatoria de un mártir no es precisamente un tema desconocido: aparece ya en el segundo libro de los Macabeos. Sin embargo, en el Cristianismo el único mártir que puede sufrir una muerte expiatoria es Jesucristo, el Mesías. «Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito para que todo el que crea en Él tenga vida eterna» (Jn 3, 16). Este famoso verso resuena en todas las lenguas como la voz de una campana en todo el orbe cristiano. Es una parte de la experiencia primaria propia casi de cada cristiano. Así se lo han ido infundiendo desde su niñez: Jesucristo murió por ti en la cruz, para salvarte, y después resucitó al tercer día. Esta experiencia no pertenece ni a la esencia del Judaísmo ni a la esencia del Islam y, para la aplastante mayoría de los cristianos, todo lo demás –ya sea la predicación de Jesús sobre el amor o las raíces judías del Cristianismo– es básicamente una aclaración ilustrativa de la profunda herida que abrió en el corazón del cristiano la cruz de Jesús y que cura constantemente su muerte. Con profundo respeto me inclino ante este sentimiento íntimo del cristiano. El cristiano debe, sin embargo, amar a los «incrédulos» judíos –quizá también a causa de su experiencia primaria– como a hermanos humanos que creen en el mismo Dios y que tienen la misma esperanza en el futuro. Acentuar diferencias artificiales o no esenciales no está –hasta donde yo sé– en la mente del Dios del amor y de la misericordia. Por lo demás, mi perrito ya tiene su hueso artificial y el diálogo judeocristiano una aportación no totalmente exenta de arte. ¡Ojalá afilen sus dientes los adversarios judíos y cristianos en ella y no en el prójimo, a quien, después de todo, hay que amar como a sí mismo!

# 5. El Padrenuestro, una oración judía

Yo he crecido en Bohemia entre las dos guerras mundiales. En la escuela primaria había entonces la costumbre de ponernos todos los días de pie antes de comenzar las clases y rezar juntos el Padrenuestro en voz alta, una nada despreciable institución. Yo de niño ya sabía tanto sobre Judaísmo, que podía recitar en alto y con alegría la oración junto con mis compañeros cristianos. La oración ya correspondía perfectamente a mi convicción religiosa judía. Todavía hoy puedo recitarle a cualquiera el Padrenuestro en la lengua bohemia antigua. Y encuentro que está bien lo de primero a los judíos y después a los gentiles.

Una vez afirmé –seguramente no sin razón– que se podría confeccionar a partir de las fuentes judías un Evangelio que tuviese un sonido auténtico, pero esto se podría hacer sólo gracias a que tenemos el verdadero Evangelio de Jesús, y esto condicionaría nuestra selección. Aplicado al Padrenuestro se deriva de ello una pregunta significativa. Es seguro que esta oración del Señor es algo muy querido e importante para muchos millones de personas. También a ellos les abre su súplica la puerta hacia el Padre celestial. Pero, ¿obedece la fuerza de atracción irresistible de esta oración, a la que sucumbí ya siendo niño, a que expresa en una forma judía común la esencia de la piedad de Jesús, o es que precisamente lo común judío del Padrenuestro ha cobrado a través de Jesús validez *humana* universal? Esta pregunta no tiene en mi opinión una respuesta precisa, porque no



conoceremos nunca el transfondo histórico desde el que Jesús recomendó la oración a sus discípulos.

## Lo judío en el Padrenuestro

A lo mejor nos pueden ayudar algunas sugerencias. Es natural que Jesús, al rezar junto a sus compatriotas y correligionarios judíos en la casa de oración, se dirigiese, como los demás, al Padre común celestial con confianza. Después de todo en el Nuevo Testamento la filiación de Jesús se equipara a la filiación de los creyentes. Pero, al mismo tiempo, vemos en los evangelios que la relación de Jesús con su Padre celestial es de una naturaleza diferente a la filiación divina de los restantes mortales. El Jesús «histórico» tenía la costumbre, para evitar todo malentendido, por una parte, de hablarles a sus discípulos de «vuestro Padre», y por la otra, cuando hablaba de sí mismo, decía «mi Padre». Esto último lo hizo de un modo especialmente penetrante en el canto de acción de gracias de Mt 11, 25-30. Como modelo de este canto de alegría de Jesús sirvieron los himnos de alabanza de Qumram: la misma forma de empezar, la misma construcción rítmica, la misma terminología y el mismo sentido majestuoso de un acceso directo a Dios y a sus misterios. Pero algo nuevo hay: se buscará en vano la relación Padre-Hijo en los cantores esenios. A mí me parece que también el Padrenuestro demuestra de manera indirecta la especialmente expresa filiación divina de Jesús. Sólo en esta oración se llama a Dios «Padre nuestro», pero fue Jesús mismo el que la destinó a su comunidad orante.

Antes de estudiar las raíces del Padrenuestro, deberíamos preguntarnos cómo se formó la variante de la misma oración de Lc 11, 2-4. En primer lugar, en Lucas falta el apéndice «mas líbranos del mal». La frase fue omitida por Lucas quizá por consideraciones teológicas. Las otras omisiones de Lucas

se explican fácilmente. Al comienzo no aparece en Lucas «Padre nuestro, que estás *en los cielos*» sino sólo «Padre». También falta en Lucas una frase entera: «Hágase tu voluntad así en el cielo como en la tierra» (Mt 6, 10). ¿Podría presumir yo que el lector atento ya se imagina lo que ha ocurrido? Como se sabe, el evangelio de Lucas iba dirigido a los paganos, y por aquel entonces la idea de que los dioses habitasen en el cielo se consideraba anticuada y supersticiosa. ¡Y ahora viene uno y ofrece a los paganos una nueva fe, en la que precisamente se coloca al dios del mundo en el cielo! Para evitar este malentendido se suprimió, en consecuencia, en el Padrenuestro lucano toda mención de la morada celestial de Dios. Para Jesús no existía naturalmente el peligro de un malentendido tan burdo. La comparación con una oración judía demostrará esta circunstancia.

Todavía una pequeña observación: la frase «Hágase tu voluntad así en el cielo como en la tierra» nos es a todos familiar. Sin embargo, cuando se traduce de nuevo la frase al hebreo (o al arameo) resulta, desde el punto de vista lingüístico, muy desigual. ¡Me he alegrado, por tanto, al ver que en muchos importantes manuscritos griegos falta la palabrita «como»! Entonces la frase sería originariamente: «Hágase tu voluntad en la tierra y en el cielo», y esto suena muy bien tanto en hebreo como en arameo. Es cierto que la palabra «como» es objetivamente correcta y fue introducida para facilitar la comprensión, pero no es original. Espero que mis queridos lectores me perdonen este pequeño inciso, ya que a ellos no les importa tanto los *ipsissima verba* como su creencia y ésta no queda afectada en el texto.

Existe una oración judía que conocen casi todos los judíos, ya que es pronunciada en su forma abreviada por todos los que lloran a sus muertos. La oración se llama *Kaddish*. Con frecuencia se ha comparado esta oración con la primera parte del



Padrenuestro (Mt 6, 9-10), pero pocas veces sacándole un provecho total. Esto se puede conseguir sólo si uno se da cuenta de que la oración aramea actual procede de una pieza litúrgica hebrea, que a su vez sirvió de modelo para el Padrenuestro. Esta hipótesis nos capacita no sólo para rastrear la prehistoria judía del Padrenuestro, sino también para conocer de la mano del Padrenuestro la prehistoria de una oración judía. Vamos entonces a trazar los paralelos entre la oración judía y el Padrenuestro siguiendo el orden de este último.

| | |
|---|---|
| 1) Padre nuestro, que estás en el cielo | 1) Ante su [de Israel] Padre, *que estás en los cielos...* |
| 2) santificado sea Tu nombre | 2) ensalzado y *santificado* sea Su gran nombre... |
| 3) venga a nosotros Tu Reino | 3) Su Reino permanezca... |
| 4) hágase Tu voluntad así en el cielo como en la tierra | (4a, abundante paz venga del del *cielo* y vida sobre Israel... 4b, la paz mora *en Sus alturas,* Él establezca la paz sobre todo Israel.) |

Sobre la frase del Padrenuestro citada últimamente y sobre frases muy parecidas del mundo de las oraciones judías se podría escribir mucho. Para representar los deseos judíos de que se haga realidad y se cumpla la voluntad de Dios puede servir muy bien aquí la jaculatoria judía que recita Jesús en sus momentos de angustia en Gethsemaní: «Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz; ¡pero no se haga mi voluntad sino la Tuya!» (Lc 22, 42). Y en lo que respecta a la contraposición armónica entre cielo y tierra, queremos traer a colación aquí sólo dos ejemplos. La triple repetición de «Santo» en Isaías 6, 3 se explica en la traducción aramea del siguiente modo: «Santo en los *cielos* de las sublimes *alturas,* morada de Su presencia, Santo en la *tierra,* la obra de su omnipotencia, Santo en la eternidad...». Sobre los

mismos principios se basa el famoso Gloria: «Gloria a Dios *en las alturas*, y paz *en la Tierra* a los hombres de buena (divina) voluntad». Sobre esto ya hemos hablado en otro lugar.

Entonces cuando se pide: «Sea Tu voluntad en el cielo y en la tierra» se reza del todo al modo judío. Precisamente esta frase falta en el *Kaddish* actual, pero con seguridad se decía algo así en la forma antigua de la oración en Israel. A esta conclusión se llega no sólo desde el Padrenuestro sino también desde la oración del *Kaddish* actual. O sea, que cuando se reconoce el terreno (*Kaddish* 4 y 4a y b) no se puede uno librar de la impresión de que dicha frase se desintegró en una explosión y que sus restos fueron usados para fines secundarios. Esto lo puede comprobar cualquiera por sí mismo. Si hemos comprendido bien, la frase original evidentemente no desapareció en una explosión, ni por una voluntad teológica, sino a lo largo de los siglos y por negligencia. Sea como fuere, la comparación del *Kaddish* con el Padrenuestro nos ha ayudado a iluminar un poco la prehistoria de la oración judía.

La primera mitad del Padrenuestro (Mt 6, 9-10) es, por tanto, una paráfrasis de una oración escatológica judía de alabanza a Dios, a partir de la cual se desarrolló el *Kaddish*. La raíz más antigua del Padrenuestro se hace patente en el hecho de que tanto en él como en el *Kaddish* se lee la petición: «Santificado sea Tu Nombre», una expresión que, dicha por Jesús, se buscará en vano en cualquier otro lugar. También el giro «venga Tu Reino» me parece demasiado futurista para la escatología en desarrollo de Jesús y, por lo tanto, algo atípica en Jesús. Pero estoy seguro de que los discípulos de Jesús no lo interpretaron erróneamente.

## Una oración de súplica personal

La segunda mitad del Padrenuestro (Mt 6, 11-13), aunque se recita en general en la primera persona del plural, es una oración de súplica muy personal. La primera frase le hace a uno aguzar los oídos: «¡Nuestro pan de cada día dánosle hoy!». Esto es: ¡en realidad se debe pedir el pan de cada día sólo con respecto al día de hoy! El trasfondo de pensamiento para esta pauta de conducta lo encontramos en el propio Sermón de la Montaña (Mt 6, 25-34). No hay que inquietarse por lo que se ha de comer ni con lo que se ha de vestir. Todo esto lo hacen ya los paganos. Por lo que a vosotros toca, tenéis que pensar que vuestro Padre celestial sabe lo que necesitáis. No os inquietéis, pues, por el mañana, ¡porque el día de mañana se preocupará de sí mismo!

La petición en el Padrenuestro es, en cierto modo, una osadía: no se encuentra en ningún lugar en las oraciones judías una fórmula semejante, que limite el deseo de alimento sólo al día de hoy. Sin embargo, por otro lado, esta limitación básica es una consecuencia de toda una cosmovisión judía. En tiempos de Jesús existían dos escuelas principales en el rabinismo: una era la de Shammai, rígida, orientada a Dios, y la otra era la escuela de Hillel, más dulce, dirigida al prójimo. Jesús se declaró partidario de esta corriente y cuando recomienda rezar por el pan de cada día lo hace totalmente en la línea de Hillel. O sea, cuando Shammai veía en el mercado un robusto trozo de carne, lo reservaba para la comida festiva del Shabbat. Sin embargo, cuando le ocurría lo mismo a Hillel, cogía el buen trozo de carne, lo preparaba para el mismo día y acostumbraba a recitar el verso bíblico: «Bendito sea el Señor día a día».

Detrás de la conducta de Hillel se esconde toda una filosofía teológica. La Torá, la revelación de Dios, fue dada justamente a aquellos que fueron alimentados con el maná, el pan del cielo. Esa generación sabía, por la experiencia cotidiana, que el pan celestial sólo se debía recoger para un día, pues si alguien se atrevía a recoger el maná para el día siguiente, el alimento

divino se echaba a perder. Esto lo puede comprobar cualquier lector en la Biblia. Esto es: no se debe uno inquietar por el día de mañana, pues el mañana tiene sus propias inquietudes. Precisamente hoy acabo de encontrar un paralelo no teológico de esta concepción, que compartía también Jesús, en una novela del escritor suizo Robert Walser, *Los hermanos Tanner*, capítulo tercero. Allí dice el protagonista: «No quiero tener un futuro sino un presente. Me parece más valioso. Sólo se tiene un futuro cuando no se tiene presente, y si se tiene un presente uno se olvida por completo de pensar en el futuro».

Las palabras de la oración: «Nuestro pan de cada día dánosle hoy» son un fruto maduro de una determinada concepción de vida, que ya está atestiguada en Hillel y que está descrita en Jesús en Mt 6, 25-34. En Jesús, y sólo en su caso, se inserta esta filosofía vital en una oración comunitaria. De este modo se hace obligatoria para los que oran.

También la siguiente frase es originalmente judía, pero bajo esta forma no la encontramos en ninguna oración judía que se nos conserve. La frase (Mt 6, 12) dice: «y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores», y después Jesús explica en parte la frase (Mt 6, 14-15). Aquí nos va a ayudar una bendición judía. Cuando alguien se salva de un gran peligro, da ante la comunidad gracias a Dios, «quien devuelve al culpable algo bueno». Todos nosotros somos pecadores y nuestro condescendiente Padre celestial no sólo no nos reclama nuestra deuda, ¡sino que nos paga con su indulgencia! El contenido de Mt 6, 12 no es en verdad el mismo, pero es parecido. Como en la súplica anterior, nos deberíamos fijar con atención en la debida secuencia de los actos. Sólo podemos pedir a Dios el perdón de nuestras propias culpas cuando antes ya hayamos perdonado las faltas del otro hacia nosotros: ¿cómo, si no, puede ser contestada nuestra petición por parte del Padre celestial? Este sublime pensamiento es, en el Judaísmo,



anterior a Jesús, incluso anterior al humanismo de Hillel. Ya tuvo su expresión clásica en el 180 a. C., en el capítulo 28 del Eclesiástico, escrito por Ben Sira. El libro es apócrifo para los protestantes, pero se considera canónico en la Iglesia católica. La distinción entre las faltas hacia el prójimo y hacia Dios es bien rabínica, y también la idea de que el día más importante del año, el día del Perdón, sólo expía los pecados referidos a Dios, pero no las faltas hacia el prójimo: para que la reparación sea eficaz, uno mismo debe reconciliarse con su congénere. Por tanto, aunque los pensamientos de Mt 6, 12 están enraizados muy profundamente en el ideario judío, el perdón del prójimo es tan vital para Jesús que no nos debemos extrañar de que Jesús haya convertido las palabras de perdón del Padrenuestro en una parte de una oración. Mt 6, 12 y las anteriores peticiones del pan de cada día son las más típicas de Jesús de todo el Padrenuestro.

La última frase de la oración dice: «no nos dejes caer en tentación, mas líbranos del mal». Como vamos a ver a continuación, esta petición corresponde no sólo al mundo ideológico judío, sino que, al contrario de Mt 6, 11 y 12, la última frase del Padrenuestro es, en realidad, una variante de una fórmula de plegaria judía muy extendida. Desde el descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto han aumentado de manera sustancial nuestros conocimientos del género al que pertenece Mt 6, 13, pero la frase no es en modo alguno esenia, sino judía en general, muy típica de ciertas plegarias dentro del rabinismo. Hace algunos años dediqué un estudio especial a esta variedad de oraciones judías y traté también Mt 6, 13. A todo este género le di un nombre no muy acertado: oraciones «apotropaicas»,[7] es decir, las que sirven para conjurar peligros a través de fuer-

7. El autor toma esta palabra directamente del griego ἀποτρόπαιος que significa «que aparta la desgracia». *(N. de la T.)*

zas naturales y sobrenaturales en especial. A este género pertenece ya, en el Antiguo Testamento, el salmo 51. Creo que hoy, merced a los nuevos textos de Qumram, se puede decir todavía más sobre las oraciones «apotropaicas» en el Judaísmo. Con ello se podrá determinar con mayor exactitud el «*Sitz im Leben*» de Mt 6, 13. Ya estamos en condiciones de desarticular posibles objeciones teológicas a Mt 6, 13, porque ahora ya sabemos que Jesús insertó en su oración una fórmula muy extendida. Al parecer, Jesús adoptó esta frase porque su tendencia correspondía del todo al concepto generalmente dinámico y ¿por qué no decirlo ya de manera afirmativa y abierta? demoníaco que él tenía del mundo.

Las peticiones «apotropaicas» semejantes que conocemos nos permiten, por ejemplo, presumir que el final de la frase se refiere a lo diabólico fuera de nosotros y dentro de nosotros. Pero, ¿para qué tantas palabras? Vamos a citar por lo menos una oración «apotropaica» rabínica que todavía se reza hoy: «Sea Tu voluntad... no nos dejes caer en pecado, ni en falta ni en culpa, ni tampoco en tentación... y no permitas que los malos instintos nos dominen y permite que nos dejemos llevar de los buenos deseos y obliga a nuestros impulsos a servirte a Ti...» Y en la pequeña oración siguiente, que pertenece al mismo género, pide el orante que Dios le libre de todo mal. Creo que esto basta para indicar de qué universo de oraciones judías ha sido tomada la última frase del Padrenuestro.

## Un obsequio a toda la humanidad

Todo el Padrenuestro está construido con arte. Como hemos dicho, consta de dos partes. Si consideramos que el comienzo de la primera mitad (Mt 6, 9-10) consiste en una invocación al Padre celestial, entonces encontramos que, tanto la primera mitad como la segunda (Mt 6, 11-13), están compuestas de tres peticiones; y si contamos la invocación, entonces la oración está dividida en siete partes. A lo mejor también esto es significativo.[8] Ya pudimos constatar que la primera parte se refiere a Dios y que le debía tanto a una forma antigua del *Kaddish* antiguo que nos ayuda a reconstruir, por lo menos en un punto, esta forma hipotética de la oración judía. Al final de la primera mitad se expresa un deseo: «Hágase Tu voluntad así en el cielo como en la tierra». Con ello se daba paso a los siguientes deseos personales de la comunidad terrenal orante. También el contenido de estos deseos es totalmente judío, sólo que la petición del pan de cada día se limita al día de hoy, y la siguiente profunda dialéctica del perdón de los pecados, aunque es judía, no aparece en las oraciones judías que se nos conservan.

Si hemos visto bien, nuestras explicaciones han demostrado que el Padrenuestro no fue compuesto por Jesús para proclamar su especial unión con su Padre celestial. Nuestra oración fue un obsequio de Jesús a la comunidad, y en realidad a toda la humanidad, siempre que crea en un Padre celestial. Dado que he rezado esta oración desde mi primera época escolar, también me pertenece a mí, como judío. El Padrenuestro es en general judío, pero de algún modo se percibe quién lo compuso. Por ello estamos agradecidos a nuestro Padre Celestial.

8. El número «siete» tiene en el Judaísmo un valor místico sagrado. *(N. de la T.)*

# 6. «Primero, a los judíos»

## ¿Por qué se limitó Jesús a los judíos?

Existe una muy vieja noticia, aproximadamente del año 100 d.C., de que Mateo escribió las palabras de Jesús en hebreo. Yo me creo esta noticia y por ello no puedo aceptar que nuestro evangelio de Mateo sea idéntico a la obra de Mateo, sobre todo porque nuestro Mateo escribió en griego y no en hebreo. Sin embargo, una cosa es cierta: nuestro evangelio contiene mucho material judío que no se da en los demás evangelios. Una comparación del Sermón de la Montaña en Mateo y Lucas muestra que Lucas acortó los puntos en los que Jesús se sirvió de argumentaciones rabínicas. Lucas debió de pensar entonces que estos pasajes no los podría entender el lector no judío, no formado en la tradición rabínica. ¿Significa esto que en Mateo se debe rastrear una intención judía o que incluso el «material demasiado judío» no es, por lo menos en parte, original de Jesús, sino que procede del judío Mateo? Hay muchos dispuestos a aceptar esto. Según su opinión, nuestro Mateo es un evangelio judeocristiano.

Debido a mi experiencia no me puedo sumar a esta opinión. A mí me parece imposible considerar la singularidad judía en Mateo como una «judaización» secundaria, y esto no sólo porque todo el mundo admite que Jesús nació judío y vivió y murió como judío. Sin embargo, puedo comprender con facilidad que se pudiera crear una opinión errónea semejante: el evangelio de Mateo, en general, no es muy bienintencionado con respecto a los no judíos. Realmente no se puede olvidar que en el mismo Mateo podemos encontrar una aguda crítica e incluso un rechazo de lo judío. Aquí nos interesa demostrar que lo judío que, aparentemente, estorba en Mateo fue dicho verdaderamente por Jesús, y que no puede entenderse como un estorbo si se incorpora correctamente a la historia de la salvación.

## Lo judío es lo molesto

Existe material judío aparentemente molesto en Mateo, cosas que me molestarían incluso a mí, judío según la carne, si no contemplase hoy el problema desde una atalaya más elevada. Además encontramos, como ya veremos, el estrato natural judío también en los otros evangelios, aunque más raramente y mucho menos acentuado. Por eso me ha sido imposible ver a nuestro Mateo como un hombre que añadió con posterioridad material judío al evangelio de Jesús. Por lo tanto, no me quedó más remedio que reconocer con humildad como históricas estas expresiones y la poco comprensible manera de tratar a los no judíos, aunque no las entiendo. A esto se sumó un librito escrito por un investigador cristiano creyente, que me alejó aún más de la interpretación correcta. Bajo la influencia de dicha obra escribí en mi biografía de Jesús del año 1968: «Hasta donde podemos juzgar según las fuentes, Jesús no tuvo un alto concepto de los no judíos, de los 'gentiles'...». De ahí se comprende por qué Jesús ordenó a los doce: «No toméis camino de gentiles, ni entréis en ciudad de samaritanos, dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel». (Mt 10, 5-6). Presumiblemente estas palabras de Jesús no se refieren sólo al anuncio del evangelio a los no judíos, sino también a las curaciones, que formaban parte de los deberes de los discípulos. En cual-

quier caso, por regla general, Jesús no acostumbraba a curar a los no judíos.

### Las curaciones de los gentiles, una excepción

Una vez le pidió una mujer siriofenicia que curase a su hija, enferma mental. Entonces repitió lo que había dicho a sus discípulos: «Yo he sido enviado sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Ella se acercó, se postró ante él y dijo: «Señor, ¡ayúdame!». Él contestó y dijo: «No es justo tomar el pan de los hijos y echarlo a los perritos». Mas ella dijo: «Sí, Señor, pero también los perrillos comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos». Las palabras de la mujer impresionaron a Jesús «y su hija quedó curada desde aquel mismo momento».

Este relato de curación demuestra que había que convencer a Jesús para que realizara una curación a un no judío. Se encuentra no sólo en Mateo (15, 21-28) sino también en Marcos (7, 24-30) a quien, por otro lado, no se le puede imputar una tendencia demasiado projudía que digamos. También la segunda historia de la curación de un no judío, en la que hay que persuadir de igual modo a Jesús para que realice una curación, esto es, el relato de cómo Jesús curó al criado del centurión romano de Cafarnaúm, no sólo se encuentra en Mateo (8, 5-13), sino también en Lucas (7, 1-10). Jesús se asombra ante las bellas palabras del centurión y dice: «En Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande», y el criado quedó curado desde esa hora. Éstas son las dos únicas historias en las que Jesús cura a no judíos. En ambas la palabra clave no la dice Jesús, sino los «paganos», una palabra que impresiona a Jesús profundamente. A esto hay que añadir que en las fuentes judeo-rabínicas nadie defiende la opinión de que no se debe curar a los no judíos. La imagen que nos han conservado las fuentes es, por tanto, clara: el judío Jesús actúa entre judíos y sólo quiere actuar



entre judíos. ¿Cómo deberíamos explicarnos esta limitación que se autoimpuso Jesús? Jesús no fue, con seguridad, un fanático antirromano, aunque algunas de sus expresiones muestran que despreciaba el imperialismo romano y seguramente también la mentalidad romana. Se me hace incluso difícil escribir la absurda presunción según la cual Jesús, que predicó el amor al enemigo, hubiera sido un nacionalista judío estrecho de miras.

En mi libro sobre Jesús, seducido por la obra de un gran estudioso del Nuevo Testamento, no pude encontrar una solución a esta antinomia. Cómo se me cayó la venda de los ojos, lo ignoro. Sólo sé que hace unos años hubo en Jerusalem un encuentro solemne, de los que no faltan en Jerusalem, y en el que participaban judíos y teólogos cristianos importantes. Un pensador católico italiano presentó su concepto de Jesús y me instaron a discutir con él. En el debate me preguntó un importante teólogo católico de Jerusalem, en tono de reproche, por qué había yo evaluado tan negativamente la actitud de Jesús hacia los gentiles. Entonces reconocí, para regocijo de los presentes, que la imagen de entonces era del todo fragmentaria, y les hice saber por primera vez las nociones que voy a reproducir aquí por escrito. Vamos, primero, a analizar con exactitud las palabras dichas por Jesús a la mujer no judía que le pidió que curase a su hija. «Yo no he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15, 24). Así debe traducirse correctamente la contestación de Jesús. Algo parecido les ordenó, como ya hemos dicho, a sus discípulos: «No toméis camino de gentiles y no entréis en ciudad de samaritanos; dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 5ss.). Queremos tomar aquí en consideración que esta limitación de Jesús no se refería más que al tiempo anterior a la crucifixión. En cualquier caso se narra en los evangelios, de modo unánime, que el Resucitado les ordenó a los mismos discípulos la misión entre los paganos; entonces dejó caer las barreras.

Queremos considerar la posibilidad de que Mt 10, 5ss. sólo fue concebido por Jesús como una medida temporal.

Cuando se le reprochó a Jesús el compartir la mesa con los publicanos, contestó: «No necesitan médico los que están sanos, sino los enfermos; no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Lc 5, 31-32 y paralelos). Y cuando el jefe de los publicanos Zaqueo se arrepintió, le dijo Jesús: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque éste es también hijo de Abraham. Pues el Hijo del Hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19, 9-10).

Por tanto, Jesús fue enviado a los parias de la casa de Israel y a los mismos envía él a sus discípulos. Sin embargo, no es nuestro cometido aquí el describir la transmutación de todos los valores que realizó Jesús. Aquí lo importante es darse cuenta de que Jesús dijo que venía a buscar y salvar a los hijos perdidos de Abraham (Luc 19, 9-10; véase también Lc 5, 32, donde igualmente se habla de su venida). Quizá cuando más claro habla Jesús es cuando se dirige a la mujer pagana: «No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15, 24). Se deberían tomar muy en serio estas palabras de Jesús. ¿Qué expresan? No otra cosa sino que ha sido enviado por Dios para ir a la casa de Israel y esta limitación la impuso por el momento a sus discípulos. No se trata de una prevención personal de Jesús, sino –dicho teológicamente– de una economía de la salvación. Se demostrará que ciertamente no es toda la verdad lo que dice Pablo en la carta a los Romanos 15, 8, pero puede ser sustentado teológicamente: Jesús «se hizo siervo de la circuncisión en honor a la veracidad de Dios para confirmar la promesa hecha a los Padres».

## Jesús envidia a Jonás

Si no me equivoco, Jesús expresó con claridad hasta qué punto le costaba limitarse a Israel. Vamos a contemplar la siguiente amenaza de Jesús bajo este aspecto: «¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubiesen hecho los milagros que se han hecho entre vosotras, mucho ha que en saco y ceniza hubiesen hecho penitencia. Así pues, os digo que el día del Juicio Tiro y Sidón serán tratadas con menos rigor que vosotras. Y tú, Cafarnaúm, ¿hasta el cielo te vas a encumbrar? Hasta el infierno serás precipitada. Porque si en Sodoma se hubieran realizado los milagros realizados en ti, hasta hoy subsistiría. Así pues, os digo que la tierra de Sodoma será tratada con menos rigor que tú el día del Juicio» (Mt 11, 21-24, Lc 10, 13-15).

Las ciudades judías de Galilea son comparadas con las ciudades paganas. Incluso si Jesús hubiese sido enviado a la pecadora Sodoma, ésta, convertida a través de sus milagros, hubiera hecho penitencia y subsistiría todavía hoy. Si Jesús hubiese sido enviado a los paganos, su misión hubiese sido más fácil. Hubiesen hecho penitencia en saco y ceniza. A Tiro, Sidón e incluso Sodoma les irá mejor el día del Juicio que a las ciudades de Galilea, a quienes se les ha ofrecido la salvación mediante su predicación y sus milagros. La queja de Jesús acerca de las ciudades de Galilea es, al mismo tiempo, una amenaza y un anuncio del Juicio. De esta amenaza se desprende que el envío por parte de Dios a las ovejas perdidas de la casa de Israel fue sentido por Jesús como una limitación impuesta. Jesús envidió al profeta Jonás porque había sido enviado a los paganos de Nínive, pues hicieron penitencia en saco y ceniza.

Todos estos motivos los reunió Jesús en otra amenaza cuando habló una vez, categóricamente, sobre el profeta Jonás: «Esta generación perversa busca una señal y no se les dará otra señal que la de Jonás. Porque como fue Jonás señal para los ninivitas, así también lo será el Hijo del Hombre para esta generación. Los hombres de Nínive se presentarán en el Juicio con esta gene-

ración y la condenarán, porque hicieron penitencia por la predicación de Jonás, y aquí hay algo más que Jonás. La reina del Mediodía se presentará en el Juicio con esta generación y la condenará; porque ella vino de los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay algo más que Salomón» (Lc 11, 29-32 y Mt 12, 38-42).

La señal de Jonás es, al mismo tiempo, una referencia al arrepentimiento y al Juicio Final. Como en la queja sobre las ciudades de Galilea, aquí se anuncia la condenación de esta generación en el Juicio Final. Esta generación judía se contrapone a los hombres de Nínive y a la reina de Saba. Estos no judíos, que se convirtieron, se presentarán como testigos de cargo contra esta generación en el Juicio Final. Tomarán parte en el Juicio Final y estarán entre los salvados. Como los ninivitas y la reina de Saba ya murieron, se desprende de este hecho que resucitarán de entre los muertos, como Jesús lo atestigua categóricamente sobre Abraham, Isaac, Jacob y los profetas. Sin embargo, con esto no se dice que la posible salvación de los paganos sea una idea especialmente característica de Jesús. Pues, ¿qué judío dudaría, entonces como ahora, que los justos de entre las naciones tendrán su parte en el mundo futuro?

## El Cristianismo, una religión judía

Espero que algo haya quedado claro. Jesús, con seguridad, no prefirió a los paganos por encima de sus propios compatriotas. Al pertenecer a la casa de Israel y haber sido enviado por Dios dentro de su pueblo y a su pueblo, le importaba en primer lugar el pueblo de Israel, especialmente porque preveía la catástrofe futura de la destrucción del Templo y las consecuencias de esta desgracia. Él percibía que su generación era sobremanera influenciable y pensaba que su obra de conversión tendría mejores resultados entre los paganos, pero la economía de la



salvación quiso que su misión se dirigiese a las ovejas perdidas de la casa de Israel. Los pequeños rebaños que reunió a su alrededor estaban compuestos sólo por judíos y estos discípulos judíos llevaron después su mensaje de salvación también a las naciones del mundo. La imagen que se describe en Mateo no se diferencia de la imagen de los restantes evangelios, sólo que en Mateo el colorido judío resalta más. Si lo expresamos de modo dogmático, entonces el comienzo exclusivamente judío del Cristianismo fue necesario para la salvación, no sólo porque –si se me permite decirlo– el Cristianismo es básicamente una religión judía. También hay que tener presente que la religión cristiana ha necesitado basar su prehistoria en la religión de Israel. Esta singular dialéctica la ha explicado Pablo repetidas veces de un modo genial.

Una vez en la carta a los Romanos 1, 16: «No me avergüenzo del Evangelio, que es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree, primero del judío, pero también del griego» (véase también Rom 2, 9-11). Y con respecto a Jesús, escribe Pablo en la carta a los Gálatas 4,5 que Jesús se sometió «a la Ley». Y así ocurrió: la cosa empezó entre los judíos, y Jesús sabía que su misión en la tierra se refería sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel. Pues él era judío y obedecía al que le había enviado, aunque, por decirlo así, envidiaba a Jonás, que lo tuvo más fácil entre los paganos. Sobre la elección del Israel postcristiano no quiero hablar aquí. Que ésta no fue derogada por el Cristianismo parece que lo da a entender el propio Pablo, y que esta elección haya sido abolida del todo no está escrito en el Nuevo Testamento. Por lo que respecta al evangelio de Mateo y a la conciencia de misión de Jesús, espero haber aportado algo verdadero y haber desmentido algunos errores.

# 7. «Ojalá vea yo el consuelo»

## Lucas y los judíos

Hace tiempo que se descubrió también el amor de Lucas por el pueblo judío y por la religión judía. Este amor fue tan grande que dos investigadores llegaron, independientemente uno del otro, a la convicción de que Lucas era judío. Pero esto no es cierto. En la carta a los Colosenses (4, 14) «el médico Lucas, nuestro querido amigo», es contado entre los colaboradores de Pablo. Lucas conocía muy bien su Biblia griega, y su simpatía por el Judaísmo, como he dicho, ha sido reconocida por muchos. De ahí se puede suponer que se le debe sumar a los muchos paganos que se sintieron atraídos por el Judaísmo, pero sin incorporarse a él. A estas personas se las llamaba entonces «temerosos de Dios», sobre ellos se habla también en el Nuevo Testamento. Para Lucas, el Cristianismo fue, por tanto, la coronación de su amor y de su fidelidad hacia la religión de Israel. No es de extrañar que Lucas tuviera un corazón abierto para el aspecto judío del mensaje de Jesús y que pudiese describir tan amorosamente la comunidad primitiva de Jerusalem que estaba compuesta sólo por judíos de nacimiento. Resaltó también los componentes judíos de su amigo y maestro Pablo, hasta tal punto que lo específico de la teología de Pablo en realidad no aparece. Así se formó en su historia de los apóstoles una imagen de Pablo armónicamente judía que no corresponde del todo a la teología del verdadero Pablo.





Especialmente sugestivo es lo que escribe Lucas en los dos primeros capítulos de su evangelio sobre la prehistoria judía del Cristianismo. El colorido judío está pintado ahí de un modo tan maravilloso que puede deleitar tanto a un judío como a un cristiano. También debería deleitar a un cristiano, porque el pasado judío puede constituir una legitimación de su propia fe. Y una relación amistosa con los hermanos judíos hace aumentar el amor al prójimo; esto me parece que es totalmente cristiano.

Es regocijante también que, en estos dos primeros capítulos, podamos saber no sólo algo más sobre la madre judía de Jesús, sino que además podemos leer allí algo sobre la familia y nacimiento de Juan el Bautista, cosa que no se menciona en ningún otro lugar. Así comienza el verdadero evangelio de Lucas: «Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote, llamado Zacarías, de la casa sacerdotal de Abías, casado con una mujer descendiente de Aarón, que se llamaba Isabel; los dos eran justos ante Dios y caminaban sin tacha según todos los mandamientos y preceptos del Señor» (Lc 1, 5-6). Esto es, una familia respetuosa de la Ley. En un estudio mío, que se puede encontrar en mi colección inglesa, he intentado demostrar, con ayuda de los Rollos del Mar Muerto, que los dos himnos famosos, el Benedictus y el Magnificat, que sólo aparecen en Lucas, fueron originalmente cánticos compuestos en el círculo de los seguidores de Juan el Bautista. Hace años se me concedió probar que el conocido Gloria (Lc 2, 14) reproduce una paráfrasis judía del Sanctus de Isaías. Será también fácil demostrar que la alabanza de María, «bendita tú eres entre las mujeres, bendito es el fruto de tu vientre» (Lc 1, 42), presenta muchos paralelos casi literales en las alabanzas rabínicas del Mesías y su madre.

Ya en el «evangelio de la infancia» de Lucas tienen una importancia central Jerusalem y el Templo de Dios. No se puede olvidar que, en el pensamiento de los judíos de entonces, Jerusalem representaba toda la tierra de Israel, y así ha sido siempre entre los judíos hasta el día de hoy. De este modo, el Niño Jesús es llevado a Jerusalem para «presentarle al Señor, como está escrito en la Ley del Señor» (Lc 2, 22-23). Allí ve al Niño «un hombre llamado Simeón; este hombre era justo y piadoso y esperaba la consolación de Israel» (Lc 2, 25).

Esto no es sólo una flor retórica. La «consolación de Israel» es una expresión típica de la esperanza del pueblo de Dios en el fin del continuo sufrimiento de los judíos. «¡Ojalá vea yo el consuelo!» era, por aquel entonces, una expresión de solemne afirmación. Sobre la profetisa Hanna, de la estirpe de Hasher, dice Lucas que comunicó el nacimiento del Niño Mesías a todos los «que esperaban la redención de Jerusalem» (Lc 2, 38). La redención de Jerusalem equivale a la liberación de la Ciudad Santa del yugo de las naciones. Así estaba escrito también, más tarde, en las monedas de los insurrectos contra Roma.

Hemos visto que Lucas no escribió una novela histórica, sino que intercaló también hechos reales en el «evangelio de la infancia». Así, el relato de la visita de Jesús, cuando tenía doce años, a Jerusalem (Lc 2, 41-51) debe de haber tenido también su base histórica. El Niño Jesús se les perdió a sus padres. Por fin, después de tres días de búsqueda, «le encontraron en el Templo sentado en medio de los maestros, escuchándoles y preguntándoles; todos los que le oían quedaron estupefactos por su inteligencia y sus respuestas».





Esto constituye una información muy valiosa sobre el carácter del Niño Jesús. Es descrito aquí como un sabio precoz. El caso de que un niño judío se les pierda a sus padres y que, por fin, le encuentren disputando con los doctores de la Ley, parece ser que se ha repetido con frecuencia en la historia judía. Yo, desde luego, conozco un caso parecido en la historia judía reciente. Y lo que leemos aquí es una breve descripción de la enseñanza religiosa judía, como existía ya entonces y persiste hasta hoy. Jesús, al parecer, se introdujo furtivamente en una escuela del pórtico de la sillería del Templo, lugar donde, por otro lado, la entrada era libre. Que preguntase a los sabios, corresponde perfectamente al modo de enseñar de las asambleas rabínicas. Pero sólo los sabios debatían entre ellos, los discípulos únicamente hacían preguntas. Además también fue así después en el círculo de Jesús: allí los discípulos sólo hacían preguntas.

Especialmente significativa en Lucas es la contestación de Jesús a José y María: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo tengo que estar en la casa de mi Padre? Pero ellos no comprendieron la respuesta que les dio» (Lc 2, 49-50). La casa del Padre celestial de Jesús es el Templo de Dios, en Jerusalem. De nuevo es Lucas el que nos comunica que, más tarde, los discípulos de Jesús «acudían todos los días al Templo con un mismo espíritu» (Act 2, 46), y precisamente en el llamado pórtico de Salomón (Act 3, 12). Es también el mismo Lucas por quien sabemos que los discípulos de Jesús se quedaron en Jerusalem como testigos (Act 1, 8). Yo creo que esta versión es históricamente más verosímil que la de la huida de los discípulos a Galilea, como está escrito en Mateo y Marcos. Sea como fuere, Jerusalem es el lugar de la comunidad cristiana primitiva, que sólo estaba compuesta por judíos. Esta comunidad es la Iglesia apostólica sobre la que se construyó después la Iglesia cristiana.

Cuando hablamos sobre Lucas y sobre su amor hacia el Judaísmo, debemos siempre tener en cuenta que la cosa más importante que tendríamos que saber es hasta qué punto y dónde su Evangelio y sus Hechos de los Apóstoles reflejan lo sucedido realmente. Lo que nos cuenta el evangelista está condicionado de diversos modos por su predilección personal. Esto vale también para su simpatía hacia el Judaísmo y su Ciudad Santa. Por eso, es Lucas el único de entre los evangelistas que informa correctamente, desde el punto de vista histórico, sobre el vínculo de Jesús con Jerusalem, mientras que Marcos, y Mateo después, hacen retroceder a un segundo plano la trágica aflicción de Jesús por el destino de Jerusalem, a costa de la auténtica visión de la realidad. Sólo sabemos por Lucas que Jesús no sólo previó la destrucción de Jerusalem por los romanos, sino que también quiso impedir de algún modo esta catástrofe. Sólo a través de Lucas llegamos a saber cuántas veces lloró y lamentó Jesús la desgracia futura de su pueblo y de la Ciudad Santa del gran rey. También por ello fue al final de su vida terrenal a Jerusalem, aunque sabía que iba a morir allí. En su trágica preocupación por su pueblo y su ciudad, Jesús recuerda al profeta Jeremías en tiempos de la destrucción del primer templo por los babilonios. Sólo Lucas ha conservado la imagen en su totalidad. Escuchemos lo que nos cuenta Lucas sobre esto en un pasaje (Lc 19, 41- 44): «Al acercarse y ver la ciudad lloró por ella diciendo: ¡Si al menos hubieras reconocido en este tu día en lo que consiste tu paz! Pero ahora ha quedado oculto a tus ojos...». ¡Se deberían leer las palabras de Jesús hasta el final! La destrucción de Jerusalem sobrevendrá porque no se supo aprovechar la oportunidad que Jesús brindaba a su pueblo con su mensaje de paz del Reino de Dios. Aquello en lo que consistía su paz quedó oculto a sus ojos y sucumbió a la seducción de una solución política radical. Así interpreto yo, basándome en otras palabras de Jesús en Lucas, lo que quería Jesús, aunque él sabía que la catástrofe era inevitable. Estoy seguro de que Jesús también pensó –en el sentido de los profetas de la Antigua Alianza– que la humillación de su pueblo se acabaría algún día.

En su evangelio Lucas nos informa acerca del vínculo de Jesús con su pueblo y con la Ciudad Santa. En sus Hechos de los Apóstoles intenta demostrar que la raíz del Cristianismo es judía. Además pone de relieve la posición especial de la Iglesia apostólica de Jerusalem y su singular legitimidad. Con ello hizo el temeroso de Dios, cristiano de origen gentil, una aportación que nunca podrá ser valorada suficientemente. Ésta es hoy de especial importancia. Lucas nos ha abierto a todos el camino para una mejor comprensión de la herencia judía del Cristianismo. Y, si se me permite decirlo, si se lee su doble obra con atención y amor, se puede uno recuperar del largo espasmo y volver a creer con sencillez y firmeza.

# 8. ¿Quién fundó la comunidad primitiva?

## Reacciones judías ante un libro sobre Jesús

Si no me equivoco, este es el tema principal del libro *Das Leben Jesu im Evangelium* («La vida de Jesús en el evangelio»), escrito por los hermanos Feneberg y que apareció en Herder en 1980. El nuevo libro de Wolfgang Feneberg *Jesus, der nahe Unbekannte* («Jesús, el cercano desconocido»), (Kösel, Munich 1990), es en cierto modo una continuación de estas reflexiones. El libro tiene dos partes. En la primera Rupert Feneberg explica las hipótesis metódicas que permiten o exigen en realidad, sobre la base de una exégesis científica, un nuevo acceso al Jesús histórico prepascual. La segunda parte la ha redactado Wolfgang Feneberg; habla de la elevada conciencia del Jesús «histórico». Espero que el libro lo haya leído mucha gente. Fortalece la fe y estimula la investigación científica. Al mismo tiempo, se espantan ante el libro aquellos teólogos que se empeñan en canonizar, desde un espíritu mortificante, el repugnante abismo entre la fe prepascual y la postpascual. Conozco muy bien este tipo de teólogos. Cuando me encuentro con ellos se produce con frecuencia una peregrina discusión judeo-cristiana: yo, el judío «obstinado», defiendo la conciencia mayestática que tenía Jesús de sí mismo, y mis interlocutores cristianos dejan esta majestad para el Cristo postpascual. Quizá sean precisamente estos debates los que me han obligado, en los últimos años, a tratar estos problemas, y creo que es mi obligación científica y humana publicar lo antes posible, con la ayuda de Dios, los resultados. Alguno de ellos los voy a exponer aquí, desgraciadamente de un modo apodíctico.

En la introducción escribe, entre otras cosas, el gran Karl Rahner: «Naturalmente, para un cristiano católico la cristología clásica (sobre todo la de Éfeso y Calcedonia) es algo inmutable y todavía hoy es una norma vinculante». Quizá sólo cuando se vuelven a leer las resoluciones conciliares de Calcedonia, se puede comprender de manera correcta por qué se tenía que escribir este libro precisamente desde este ángulo.

## ¿Prioridad de Marcos?

Reconozco que tengo que hacer algunas objeciones a la primera parte, no por razones de fe, sino por consideraciones científicas. ¿Por qué es necesario hoy llegar a conclusiones muy importantes dando un rodeo por la prioridad de Marcos, la kerigmática, la historia de las formas y de la redacción? ¿No es una pesadilla nocturna de un alpinista ejercitado? (El segundo hermano no entra en estas disquisiciones. Llega a la meta deseada por un camino recto). Después de mi larga experiencia, creo que no existe en absoluto tal prioridad de Marcos. Esta incorrecta teoría es una de las hipótesis más importantes que han llevado a los restantes extravíos. Marcos fue el que, por ejemplo, exageró y amplió «el secreto mesiánico» por razones estilísticas de fabulista y existenciales de un modo insoportable. Es precisamente en Marcos donde Jesús se convierte en Josef K. Yo mismo caí en la recreación kafkiana cuando describí la crucifixión en mi libro sobre Jesús: también cité consecuentemente a Kafka. Sólo después he descubierto, por casualidad, mi error fatal (véase *Der Gekreuzigte und die Juden,* «El Crucificado y los judíos», Freiburger Rundbrief 1976).

Desgraciadamente, no puedo desarrollar aquí mis reparos objetivos hacia el método crítico de las formas. Séame permitido decir únicamente que estas invenciones sólo se producen, bajo mi punto de vista, porque los estudiosos del Nuevo Testamento (y sus colegas, los estudiosos del Antiguo) son teólogos que no saben cómo nace una obra anónima. Para comprender la formación de los evangelios he estudiado, por ejemplo, las diferentes versiones de la antigua novela de Alejandro, los diferentes libros de Fausto e ¡incluso a Münchhausen! He conseguido también encontrar en manuscrito la versión original de una escritura medieval hebrea y publicarla, una tarea que los hebraístas consideraban imposible. En estos casos tengo la oportunidad de poseer en mi biblioteca, impresos o manuscritos, los diferentes estadios y ramificaciones de las versiones, y puedo, por tanto, palpar con las manos cómo surgen esas redacciones. Los primeros estadios de los sinópticos no los tenemos, pero los tres primeros evangelios están ahí. Se debería aplicar la experiencia adquirida con otros fenómenos literarios paralelos a los evangelios sinópticos y ¡no trabajar con conceptos abstractos! Con respecto a los sinópticos podemos resolver muchas incógnitas si se domina el hebreo, el arameo y el griego y se sabe algo del Judaísmo de la época. Es una gran ayuda.

## Una verdadera ruptura

R. Feneberg, con toda su confianza en los últimos resultados de las investigaciones, ha realizado un descubrimiento, desde el punto de vista de la historia de las formas, de importancia máxima; espero que lo acepten los lectores, pues es una verdadera ruptura. *Marcos no creó la forma del evangelio, ¡ésta ya existía anteriormente!* ¡Habría que leerse con atención las páginas 125-127! Pertenecen a las nociones más importantes elaboradas por la investigación neotestamentaria.



«El evangelio no es una biografía de la vida de Jesús, sino la vida de Jesús vista a través de la lente de la forma evangélica». Y luego siguen unas páginas muy importantes sobre Jesús. Cito aquí sólo una frase: «Desde el punto de vista histórico, se puede decir que Jesús, que se supo Mesías por lo menos a partir de su bautismo en el Jordán, no pudo tener de antemano una idea exacta del «cómo», o sea, de la forma de su misión. Para este «cómo» había distintos modelos dentro de la teología judía...». Esta importante noción, que no se puede valorar suficientemente, es común a la primera y segunda parte del libro. También es común la simple verdad de que la comunidad primitiva y su fe no son una formación «postpascual», sino que la comunidad fue fundada por Jesús y fue él quien donó la fe a esta comunidad.

Quiero aquí señalar un hecho cierto, que se les ha escapado necesariamente a los partidarios del kerygma postpascual. Les quisiera aconsejar que lean los tres evangelios que tenemos como si no supieran nada sobre los evangelios y el Cristianismo. Deberían quitarse también las lentes que han adquirido a través de los sermones dominicales... y tendrán que llegar, según mi experiencia, a juicios sorprendentes. Antes me voy a permitir citar las palabras de Lessing sobre la religión de Cristo y la fe cristiana. Desgraciadamente no terminó el ensayo; en las últimas frases escribe sobre los evangelios (y no –como se cree muchas veces– sobre todo el Nuevo Testamento): «En ellos se conserva la religión de Cristo de modo claro y explícito; la cristiana, por el contrario, de manera tan incierta y equívoca, que difícilmente se puede encontrar un pasaje con el que hayan relacionado dos personas un mismo pensamiento, mientras exista el mundo».

## ¿Vida mesiánica de Jesús?

En lo que respecta a los evangelios sinópticos Lessing tie-

ne razón, aunque nosotros deberíamos, seguramente, intentar resolver la paradoja de modo del todo diferente a como Lessing lo hubiese hecho de haber terminado el ensayo. Con todo, nos podemos adherir a algo de sus supuestas intenciones: tomemos por caso que un no cristiano, que no sepa nada sobre Cristianismo, haya leído los relatos sinópticos sobre Jesús, el hombre judío. Va a encontrar allí muy poco o en realidad casi nada sobre el kerygma postpascual. Sin duda sabrá que Jesús presintió su muerte inminente. Pues el sufrimiento y muerte de Jesús se describen allí detalladamente. Pero mucho sobre la resurrección de Cristo no va a encontrar un lector semejante. Jesús, ciertamente, habla en los sinópticos algunas veces sobre su futura resurrección, pero muchos investigadores sospechan, no sin razón, que las alusiones *explícitas* a la resurrección son interpolaciones posteriores, sobre todo aquellas en las que se habla de la resurrección al tercer día. Y una base común para la historia de la resurrección en los sinópticos es difícil de encontrar: sólo son comunes la tumba vacía y las menciones del Resucitado en diferentes variantes. Una cosa se puede, por tanto, considerar como bastante segura: *¡las raíces de los evangelios sinópticos están en la época prepascual! Los evangelios no se deben entender como una creación a través del kerygma del Resucitado.* Hasta aquí estarían de acuerdo con nuestro postulado Reimarus y seguramente también Lessing. Pero el lector debe tener cuidado: yo he hablado de las alusiones explícitas de la resurrección y ¡no de las implícitas posibles!

Repito: no vamos a mencionar aquí todos los problemas que tienen relación con la situación real de los textos. Vamos a citar sólo aquellas paradojas que aluden al kerygma supuestamente postpascual y aquí también tendremos que distinguir entre las soluciones más o menos seguras de estas paradojas.

Pero volvamos al lector hipotéticamente no formado en el Cristianismo. A partir de los relatos sobre la actividad de Jesús



llegará el lector casi seguro al convencimiento de que la vida de Jesús no fue realmente mesiánica, pero en un sentido del todo distinto al que cree Bultmann. La vida de Jesús –anterior a la historia de la Pasión– está básicamente llena de milagros: es descrito como una especie de rabino milagroso, cuyas curaciones milagrosas llenan de asombro a los espectadores. Sólo cuando se alegorizan estos relatos con posterioridad se pueden considerar formados desde el kerygma postpascual; un lector normal no notará en cambio nada. Uno de los casos extremos es la reacción ante el apaciguamiento de las aguas del lago, que se relata en los tres evangelios sinópticos: «Y ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: '¡Pues, ¿quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?'». Podría ser que un milagro semejante, o parecido, llevase a alguien a pensar que el realizador del milagro no era una persona corriente o que quizá fuese el salvador mesiánico; los milagros que realiza Jesús no eran para Jesús una prueba directa de su mesianidad, sino un signo de la llegada del Reino de los Cielos. En cualquier caso, no se trata de ver en el asombro un reflejo de la idea de que Cristo es el Cosmocrator al que se someten todos los elementos.

Entonces, cuando un lector imparcial lee los evangelios sinópticos tiene la impresión de que se están describiendo, básicamente, prodigios de un realizador de milagros judío que, de vez en cuando, mantenía discusiones con otros judíos. Pero si, al mismo tiempo, se pone atención a las palabras y discursos de Jesús, se tiene una impresión totalmente diferente. Ahí se habla y se predica, y las palabras mismas de Jesús pertenecen a dos categorías diferentes. Una parte de sus discursos son proclamaciones, palabras de vida que (de nuevo en parte como, por ejemplo, la mayoría de las parábolas) son en general judías (y humanas) y, en parte, expresan el camino propio de Jesús hacia el hombre y su camino hacia Dios. El resto de las palabras de Jesús son manifestaciones muchas veces indirectas de su eleva-

da autocomprensión. Precisamente las palabras mayestáticas son prueba de la autocomprensión «prepascual» de Jesús que, más tarde, enriquecida con motivos mesiánicos judíos adicionales, se convirtió en la raíz y justificación de la Cristología.

## Palabras mayestáticas y rabino milagroso

Nos encontramos, pues, ante una paradoja que vamos a intentar explicar. Hay una discrepancia entre lo que se relata en los sinópticos y lo que dijo Jesús de sí mismo en los evangelios. La aclaración que yo hago de esta discrepancia parte del punto de vista de la historia de las religiones. En primer lugar, un dato sociológico: el tronco básico de la tradición sinóptica procede de un grupo de cristianos diferente al de la segunda concepción «paulina». Ya hemos afirmado que el tronco básico de la tradición sinóptica es «prepascual»; se remonta a los discípulos de Jesús que tuvieron trato con él. Esto explica, según mi opinión, la diferencia entre los –podríamos casi decir: estereotipos– hechos prodigiosos en la actuación de Jesús y el contenido de su proclamación, que también contiene sus palabras mayestáticas. Yo sospecho que Jesús no habló de una manera totalmente abierta sobre su misión en público, pero sí más abiertamente de lo que se cree hoy, y quizá con mucha mayor frecuencia de lo que nos relatan los evangelios. Sé que esta opinión es arriesgada, pero creo que no he comprendido mal la situación. Yo sospecho que los primeros predicadores que hicieron misión entre los judíos no sectarios estaban interesados en presentar a Jesús sólo como un «rabino milagroso», y esto por dos razones. En primer lugar, pensaron que, si revelaban a los interlocutores judíos la elevada dignidad del Señor, no los captarían sino que, más bien, serían rechazados. En segundo lugar, la vida de Jesús termina –vista desde fuera– con una catástrofe, que ante los ojos de los judíos no quedaba totalmente neutralizada por las apariciones del Resucitado. Muchos no iban a creer a los discípulos que el Resucitado era el salvador. Estos predicadores del círculo de los discípulos pensaron entonces que debían, en aras de su credibilidad, callar y minimizar ciertas cosas a las que no pertenecían, claro está, las curaciones milagrosas. Así, por decirlo de algún modo, nivelaron la imagen de la vida de Jesús, pero sus palabras no las podían tocar sustancialmente, por la sencilla razón de que no querían ocultar a los adeptos la misión y majestad de Jesús. Así se produjo, como yo creo, la diferencia entre los relatos sinópticos sobre los hechos de Jesús y la singularidad de sus palabras. Si estoy en lo cierto, habré conseguido demostrar que el tronco básico de la tradición sinóptica procede verdaderamente del círculo de los discípulos.

Me he tenido que contentar aquí con algunas insinuaciones y no he podido explicar por qué creo que, posteriormente, primero en Lucas y después con más fuerza en Marcos, fue intensificado y exagerado el llamado secreto mesiánico, y esta vez en verdad con respecto al Resucitado. Admito que la imagen que acabo de mostrar es inusual, pero hay muchos paralelos de un desarrollo semejante desde un punto de vista de la historia de las religiones. En realidad, no se debería uno asombrar. La opinión actual parte de premisas positivistas, según las cuales se piensa que lo simple e insignificante sería siempre más original que lo inusual; se prefiere un desarrollo ascendente lineal, si bien, con frecuencia, la realidad verificable desmiente tal interpretación. Además, en el caso de Jesús, entra en juego con mucha frecuencia la pusilanimidad de los teólogos.

¡Volvamos al libro que hemos comentado! Así como la primera parte contiene frases y páginas clásicas sobre la esencia del evangelio, así también la segunda parte presenta muchas cosas importantes y significativas. Por ejemplo, en la página 260:

«Toda autorreflexión de Jesús se mueve en el amplio marco de las multifacéticas esperanzas en una figura de salvador procedente de la interpretación de las Escrituras y las aquí y ahora posibles actualizaciones en el campo de la problemática presente». Aquí sólo puedo aconsejar al lector que se lea todo el libro. Únicamente hago dos consideraciones: el Reino es, con seguridad, un concepto escatológico, pero ¿es por ello algo futurista para Jesús? Yo lo dudo mucho. Para Jesús el Reino era algo presente, ¡aunque todavía hoy crezcan el trigo y la cizaña juntos! En segundo lugar, me gustaría decir que en la contribución de W. Feneberg no se resalta suficientemente la exclusividad de la filiación de Jesús como su conocimiento central. Siento mucho haber tenido que hacer esta objeción. Jesús nunca extiende su filiación a otros. Además, ¿cómo se puede calificar este hecho de «postpascual»?

Por tanto, no puedo más que recomendar a los lectores el nuevo libro de Wolfgang Feneberg *Jesus, der nahe Unbelkannte* («Jesús, el cercano desconocido»). Espero que el lector me perdone el haber aprovechado la oportunidad para añadir mis propias opiniones. Esto demuestra hasta qué punto pueden actuar de estímulo estos libros.

Rupert Feneberg /Wolfgang Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium* («La vida de Jesús en el evangelio»). Introducción de Karl Rahner. (Erster Teil: Rupert Feneberg, *Formgeschichte und historischer Jesus;* 1ª parte: R. Feneberg, «Historia de las formas y el Jesús histórico»; zweiter Teil: Wolfgang Feneberg, *Bewusstsein, Entwicklung und Denken Jesu* 2ª parte: W. Feneberg, «Conciencia, desarrollo y pensamiento de Jesús».) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980, 295 pàginas.



# III

# LUCHA DE PABLO POR ISRAEL

# 9. Me enfrenté con él cara a cara

## La transcendental disputa entre Pedro y Pablo

Desgraciadamente, la imagen espiritual de Pedro queda muy nebulosa. Las dos cartas neotestamentarias que llevan el nombre del apóstol judío no son testimonios seguros: incluso aquellos que piensan que la primera carta petrina es original de Pedro no pueden negar la colaboración de Silvano. Y muchos creen, con razón, que la segunda carta de Pedro fue ciertamente escrita dentro de su espíritu, pero no es de su mano. Podemos saber de fijo mucho sobre Pedro a partir de los evangelios y los Hechos de los Apóstoles, pero de un modo indirecto. Es una lástima que se me impida aquí describir la monumental grandeza humana de Pedro. Pero, con todo, se pueden decir cosas importantes sobre la «edificante» controversia entre Pedro y Pablo. En cualquier caso, tienen ambos el mismo 29 de junio como su día conmemorativo. Quizá no sea una casualidad que éste sea también el día en el que se fundó, en el año 753 a.C., la Roma pagana. Esto quiere decir que precisamente ambos apóstoles, por decirlo así, fundaron simbólicamente la nueva Roma cristiana. Quizá sea todavía más extraño otro hecho, sobre el que me llamó la atención una amiga católica: después de la guerra de los Seis Días de 1967, fue levantada en Jerusalem la barrera entre la ciudad vieja y la ciudad nueva el 29 de junio.

En la iglesia de Santa Sabina, en Roma, hay un famoso mosaico, probablemente del siglo IV. Representa a dos mujeres, descritas en caracteres latinos. Una es la «Iglesia de la circuncisión», la de los judíos. Esta mujer está acompañada de Pedro. A la segunda figura femenina del mosaico, a la Iglesia de los pueblos, o sea la del Cristianismo gentil, pertenece el apóstol Pablo. Entonces todavía se sabía que el Cristianismo estaba compuesto de dos grupos: los «judeocristianos» y los «gentilcristianos» (o cristianos de origen gentil). El mosaico de la iglesia de Roma representa artísticamente lo que dice Pablo en la epístola a los Gálatas (2, 7-10): «y reconocieron la gracia que me había sido concedida. Por eso Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como «columnas» nos tendieron la mano a mí y a Bernabé en señal de comunión: nosotros nos iríamos a los gentiles y ellos a los circuncisos». Ya antes había dicho Pablo que se le había confiado «la evangelización de los incircuncisos al igual que a Pedro la de los circuncisos».

Ambos, Pedro y Pablo, eran al parecer conscientes de que con Jesucristo se había llegado al cumplimiento de las promesas hechas por Dios a Abraham. Pedro había bautizado, por cierto como primer apóstol, a un pagano, a Cornelio y a su familia. Entonces se trataba de comprender correctamente las intenciones de Dios para que la religión universal, que debería formarse a partir del Judaísmo, encontrase también, en la medida de lo posible, el camino correcto. Peligros imprevistos, pero quizá presentidos, acechaban en el amplio camino de la historia a esta nueva religión. Ambos, tanto Pedro como Pablo, eran conscientes de la prioridad del Judaísmo. Pero cada uno de ellos entendió de modo diferente la cuestión judía dentro del Cristianismo, aunque precisamente Pablo, como lo demuestra la carta a los Romanos, conocía el amenazante peligro de un



antijudaísmo cristiano. Pablo fue más previsor, pero también los miedos de Pedro demostraron, con el correr de los siglos, no ser del todo infundados. Además, si hubiese vislumbrado Pedro con qué frecuencia, en el futuro, la nueva Iglesia universal iba a reprimir el evangelio del amor total, del que había hablado su Señor, su innato recelo se hubiese convertido en horror abismal. Y parece que ambos «adversarios» se dieron cuenta, semiinconscientemente, de qué responsabilidad contraían no sólo con respecto al elemento judío del Cristianismo, sino también con respecto al carácter de la Iglesia futura.

Además, con seguridad, pronto se vio claro que los límites de los territorios misionales –Pedro para los judíos y Pablo para los gentiles– eran manifiestamente irreales. ¿A quién pertenece, por ejemplo, Timoteo? La madre de su madre era judía y, por tanto, debió de aprender muchas cosas bonitas sobre el *Judaísmo en su casa. Según la práctica de la Ley vigente hasta* hoy, era un judío. Cuando Timoteo abrazó la fe cristiana, Pablo le circuncidó consecuentemente. Al hacerse Timoteo cristiano, su judaísmo paradójicamente se hizo de nuevo actual. Después del acuerdo entre Pedro y Pablo, todo estaba en orden según la letra. Como Timoteo había empezado a creer en el Mesías judío, fue puesto bajo la Ley judía. Todo esto es muy bonito y corresponde tanto a la praxis judía de la Ley como a las conclusiones del Concilio Apostólico. Pero, ¿se puede uno siquiera imaginar que el converso Timoteo empezara de verdad a vivir según la Ley de los judíos?

## LLEGAR A SER UNA ÚNICA COMUNIDAD DE DIOS

Para comprender correctamente el fondo de la discusión entre Pedro y Pablo deberíamos tener muy en cuenta la transcendencia del Concilio Apostólico (véase Act 15). El Judaísmo no es racista. Desde un principio es universalista: a él se pue-

den pasar personas de todas las razas. Además, el Judaísmo reconoce que tienen el mismo derecho a la salvación todos los hombres que no son idólatras y que viven según simples principios morales. Estos son los «noahitas» (hijos de Noé), o dicho de otro modo, los temerosos de Dios. Se salvarán igual que los judíos de nacimiento o los prosélitos. Pero no se les permite casarse con judíos. Los temerosos de Dios no están, por otra parte, obligados a vivir según la Ley judía. Pablo se dirigió a temerosos de Dios no judíos y a muchos los convirtió a la fe de Cristo. La decisión tomada, tanto por Pedro como por Pablo, en el Concilio apostólico, según la cual a los cristianos de origen pagano no se les debía imponer toda la carga de la Ley, correspondía, por tanto, a la visión del Judaísmo no cristiano de entonces. Los judíos que creyeron en Jesús deberían, naturalmente, vivir según la Ley judía, y los cristianos no judíos, o sea los gentiles, no debían o no tenían que hacerlo.

Los gentiles no deben o no tienen que vivir según la Ley judía: éste era precisamente el punto de fricción entre Pedro y gran parte de la comunidad primitiva de un lado, y Pablo del otro. Pedro y los suyos pensaron, como la mayoría de los judíos de entonces, que los preceptos noáhicos eran sólo un mínimo de exigencias para los temerosos de Dios y los gentiles. Se puede cumplir más del mínimo, pero no tiene por qué convertirse en un prosélito total. Esta tendencia de los judeo-cristianos primitivos es intuitivamente comprensible. Si un pagano cree en el Mesías de los judíos, entonces está vinculado a mí, que creo en el mismo Señor, en un mayor grado que cualquier otro temeroso de Dios. Si ya se puede persuadir a un temeroso de Dios a que viva, más allá de toda obligatoriedad, de una manera más acorde a la Ley judía, cuánto más me empuja entonces el amor a un gentil, que cree en el Mesías, a pedirle que viva, en la medida de lo posible, con arreglo a la Ley, para llegar a ser todos juntos, los creyentes de origen judío y pagano, una única comunidad de Dios.





Por el contrario, Pablo pensó que las obligaciones de los temerosos de Dios debían ser el máximo para los cristianos de origen pagano y no el mínimo. Si los cristianos de origen pagano, aunque sólo fuera en parte, vivían según la Ley judía, veía él el peligro de que el Cristianismo de los gentiles, y con ello todo el Cristianismo, no se desarrollase como una fe independiente, sino que se convirtiera en una secta semijudía. Es extraordinariamente curioso que la práctica de la Ley judía más tarde llegase al fin a las mismas conclusiones que Pablo defendiera. Hoy cree el Judaísmo ortodoxo que está totalmente prohibido a un no judío vivir según la Ley judía, aunque sea sólo en parte, a no ser que se convierta en prosélito.

¿Con qué derecho se puede, por otro lado, tildar a Pedro de ser un judío cristiano obstinado y limitado? Vuelvo a repetir: él es quien bautizó al pagano Cornelio. Hemos visto que la solución de Pedro y de la comunidad primitiva era de todo punto irrealizable. Pero tampoco debemos olvidar cuánto perdió en humanidad amorosa la Iglesia porque no pudo seguir el camino de Pedro. No quiero hablar aquí del posterior antijudaísmo cristiano, que fue fomentado precisamente por el hecho de que la Iglesia quedara totalmente «limpia de judíos». Una cosa, sin embargo, no debemos callar: ya en el siglo segundo se aplicó también a los cristianos de origen judío el punto de vista de que los cristianos de origen pagano no tenían que vivir según la Ley de Moisés. De este modo, más adelante, a los cristianos, que eran judíos o querían vivir al modo judío, se les acusó de herejía, y esto fue el final de la comunidad primitiva. La norma paulina de que los cristianos de origen pagano no tenían que vivir al modo judío se interpretó pronto –contraviniendo totalmente las palabras de Pablo– como que quedaba prohibido a *todos* los cristianos, de origen judío o no, cumplir el más

mínimo precepto judío. Y sé lo que me digo cuando recuerdo a aquellos buenos cristianos de España y de otros países que terminaron en la hoguera porque un mal vecino les denunció por haberse puesto en sábado (seguramente por casualidad) unos vestidos demasiado bonitos. ¡Es una señal de la acción del Espíritu que se pudiese actuar así pero que no aparezca sobre esto casi nada fundamental en un documento totalmente oficial de la Iglesia!

### Pudieron renovar su amistad

Volvamos, sin embargo, brevemente a Pedro y Pablo y al incidente de Antioquía (Gal 2, 11-14). Allí se encontraron Pedro y Pablo. Antes de que «llegase uno de los de Santiago», así dice el texto original, había comido Pedro con los cristianos no judíos. Pero cuando llegó esta persona se separó de ellos, porque temía a los judeocristianos. Entonces dijo Pablo a Pedro, en presencia de todos: «Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a vivir como judíos?». Después de lo que hemos intentado explicar antes, está claro lo que pensaba Pablo. Santiago, el hermano del Señor, y también Pedro –aunque con menor intensidad– interpretaron la decisión de la Iglesia primitiva en el sentido de que existía en verdad un mínimo de carga –es decir, el decreto apostólico–, pero al mismo tiempo se debería intentar convencer a los cristianos de origen gentil de que adoptasen más cosas del Judaísmo. Pablo reprocha a Pedro su inconsecuencia: su conducta no corresponde a sus principios (según el concepto de Pablo, por supuesto, erróneos): «Me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión».

Pablo era un crítico mordaz. Su santo ardor y su temperamento le llevaron a enemistarse a menudo con sus amigos. Después olvidaba la discusión. Tenía el don de renovar la amistad. Así debió de ocurrir casi con seguridad con Pedro, cuando Pedro y Pablo se encontraron al final de sus vidas en Roma. Seguro que hubo allí una persona que hizo de intermediaria entre Pedro y Pablo, es decir, San Marcos. Además, también se peleó una vez Pablo con él. Ahora en Roma, Marcos se convirtió en colaborador de Pablo (Col 4, 10; Phlm 24) y de Pedro (1 Pet 5, 13). Así se reconciliaron Pedro y Pablo. ¡Por el amor de Dios, que los teólogos no vuelvan a reanudar o a exagerar la desavenencia entre los dos santos! Esto no le agradaría a Dios, pues es un Dios de amor.

# 10. Lo que un judío encuentra de bueno en Pablo

Cuántas veces me preguntan sobre Pablo, primero como judío y sólo después como pensador. Dado que los judíos se suelen manifestar positivamente con respecto a Jesús, deben ahora decir también algo, a ser posible, algo positivo sobre Pablo. Creo que esto ocurre básicamente porque se pretende que los propios judíos digan que las palabras críticas de Pablo contra la Ley y los preceptos no son tan fuertes como parecen. Porque de ser así, se podría entonces echar la culpa a los cristianos, ¡y qué culpa! Entonces el diálogo podría convertirse otra vez en una disputa medieval. La dificultad radica también en el hecho de que Pablo, en verdad, dijo ciertas cosas sobre la Ley que no le pueden agradar a un judío, pero, al mismo tiempo, fue un judío y, por cierto, un judío que amó ardientemente a su pueblo. Él creía en la elección de Israel. Un judío no necesita buscar esta idea precisamente en la carta a los Romanos, pues la conoce ya en el Antiguo Testamento. El cristiano debería buscarla también allí, pero ha aprendido con frecuencia que la elección de Israel fue revocada con la llegada de Cristo. Así ha sido enseñado, como he dicho, frecuentemente en el Cristianismo, pero en el Nuevo Testamento la elección de Israel no aparece expresamente anulada. Por eso, es bueno leer de una autoridad cristiana como Pablo que la elección de Israel no puede ser abolida y que al final Israel será salvado. En el transcurso de los siglos a menudo se ha pasado por alto este aspecto, o se han interpretado las palabras de la carta a los Romanos, absurdamente, como referidas a la Iglesia.



## ¿Quién es mejor persona?

En efecto, existe en Pablo una concepción de la Ley que no es fácil de digerir para un judío. Por ejemplo, que la Alianza del Sinaí es la criada Agar a la que hay que echar, y cosas parecidas. Me tengo que contener, no sólo por razones «diplomáticas», sino porque se han acercado a mí con amor. Y «no estoy aquí para odiar, sino para amar», como dice la pagana Antígona en la tragedia de Sófocles.

Pero hay otra razón que me empuja siempre a reflexionar cuando se me pregunta por parte cristiana sobre Pablo. O mejor dicho, hay dos pensamientos que se me ocurren sobre los que hasta ahora no he hablado: un pensamiento es genéricamente humano, el segundo se refiere a la esencia del Cristianismo.

La reflexión genéricamente humana es la siguiente: según nuestra herencia judía y cristiana deberíamos, tanto los judíos como los cristianos, competir en demostrar quién es mejor persona. El mejor judío, y el mejor cristiano, debería ser aquel que fuese mejor persona. ¿Se nota ya que estoy hablando de un modo bien paulino? Por desgracia, los creyentes de las tres religiones monoteístas no quieren hoy ser mejores, sino que se afanan en endurecer sus corazones para gloria de Dios. ¿Pero no es acaso la Biblia el testimonio de una gran revolución moral que ha conquistado el mundo precisamente por ello, pero no siempre con buenos resultados? ¿Tiene que servir nuestra religión para legitimar en nuestros corazones inclinaciones antropófagas? «El pecado, tomando ocasión por medio del precepto, activó en mí toda clase de apetitos...» (Rom 7, 8). ¿Las magnífi-

cas palabras de Pablo sirven sólo para los preceptos, o quizá también para justificar en el Cristianismo la sangrienta barbarie a la que han dado lugar los dogmas? ¿Y no se repite hoy todavía la misma imagen bajo otros aspectos en determinadas crisis de las tres religiones monoteístas? El peligro en las tres religiones monoteístas es aún mayor que en el paganismo, porque los preceptos y los dogmas poseen en ellas tal poder normativo que se pueden convertir fácilmente en cauce de una perversidad regulada y presuntuosa. Esto ocurre hoy de muchas maneras. Se debería leer con atención Rom 7, 8 y, si es posible, en griego; allí está mejor explicado, pues Pablo sólo pudo contemplar el Judaísmo y no el Cristianismo posterior. También una doctrina de la gracia hiperpaulina y fanática puede llevar a una presunción inhumana, y a esto no es la primera vez que se llega.

## ¿Cristianismo paulino?

Y así he llegado yo mismo, sin transición, a la segunda reflexión. El Judaísmo y la Iglesia católica tienen un patrimonio común importante, esto es, un *magisterium divinum* en una tradición consagrada. Esto debe y puede preservar a la Iglesia de todo fanatismo extremoso. O en nuestro caso: ¿hasta qué punto son las palabras de Pablo literalmente vinculantes para la Iglesia; hasta qué punto se identifica el Cristianismo con el paulismo? Freud dijo que no era freudiano, Marx que no era marxista y Pablo no quería cristianos paulinos. Esto lo dijo él mismo. Y la Iglesia ha oído con frecuencia el reproche de que no era suficientemente paulina.

Aplicado a lo general: hay en la Iglesia normas según las cuales se puede comprobar bastante bien lo que pertenece al *magisterium divinum*, a la doctrina vinculante de la Iglesia, y lo que son sólo opiniones no obligatorias. El que lo quiera averiguar puede observar con facilidad cuántas cosas se le atribuyen



al Espíritu Santo que, según la doctrina de la Iglesia, no están inspiradas por Él. Creo, por ejemplo, que la acusación de que los judíos hubieran cometido el deicidio nunca ha pertenecido al *magisterium divinum*, y esto es, con seguridad, un milagro si se piensa qué grande ha sido en el pasado el odio cristiano contra los judíos. Por el contrario, aparece con razón Pilatos y no los judíos en el Credo inspirado. ¡Pregunten a los historiadores!

Quizá todavía algo científico. ¿Qué pasa con la doctrina de la gracia de Pablo? ¿Es ésta, según la forma y la urgencia, verdaderamente el núcleo esencial del evangelio de Pablo? ¿No es, más bien, el himno al amor lo que constituye el auténtico Pablo? En este punto podemos ver hoy con más claridad gracias al descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto. Podemos saber a partir de estos documentos judíos que Pablo adoptó la doctrina de la gracia, que es la única que puede redimir al elegido del pecado de la carne, para explicar la cruz de Cristo y para expresar su crítica de la Ley. Se ha demostrado, por tanto, a través de un descubrimiento arqueológico, que Erasmo de Rotterdam, en su escrito sobre el libre albedrío, había hecho una exégesis correcta. ¡Aprendamos, pues, de nuevo, lo que el propio Pablo quería decir! ¡Aprendamos de él a amar! Y todavía algo sobre Pablo. Se debería saber que podemos aprender de él cómo nos debemos dirigir con amorosa comprensión al prójimo, cuyas opiniones y modo de vida no compartimos. Saber esto ha sido siempre importante y hoy, en este mundo plural en el que parece prevalecer la inhumana intolerancia religiosa, todavía lo es más. ¿Quién ha prestado verdaderamente oído a Pablo en este importante punto? Nosotros queremos, pues, leerle con atención.

## El «testarudo» Pablo

«Todo es lícito, pero no todo es conveniente; todo es lícito, pero no todo edifica. No penséis en vosotros mismos, sino

en los demás. Comed todo lo que se vende en el mercado, sin hacer averiguaciones por escrúpulos, porque del Señor es la tierra y cuanto la llena. Si un infiel os invita y vosotros aceptáis, comed todo lo que os presente sin plantearos cuestiones de conciencia. Pero si alguien os advierte: 'Esto ha sido ofrecido en sacrificio', no lo comáis, por el que os lo advirtió y por la conciencia. Me refiero a la conciencia del otro, no a la vuestra; pues, ¿cómo va a depender mi libertad de la conciencia ajena? Si yo participo en agradecimiento, ¿he de ser reprendido por comer aquello por lo que doy gracias? Ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier cosa: ¡hacedlo todo para la gloria de Dios! ¡No deis ni a judíos, ni a griegos, ni a la Iglesia de Dios motivo para el reproche! Yo también busco agradar a todos en todo; no procuro yo mi propio interés, sino el de todos para que se salven» (1 Cor 10, 23-3).

Se podría encontrar en Pablo muchas cosas que fueron dichas y escritas por él en este sentido. También esto es Pablo, y me gustaría tropezarme con un cristiano que me comprendiera a mí y a mi Judaísmo tan bien. Yo no puedo decir que haya encontrado una comprensión semejante en círculos cristianos. Y con todo, se ve, cuando se leen las palabras de Pablo con atención, qué firme e inquebrantable permanece en su fe; por lo tanto, se puede permitir tener comprensión hacia aquel que piensa y actúa de otro modo, porque para él todo debe suceder para gloria de Dios. Muchas veces desearía oír una voz semejante de parte cristiana.

Pablo fue un hombre que disputó con muchos, porque contestaba a sus pensamientos y no a sus preguntas; se solía reconciliar con sus adversarios: así sucedió con Marcos, quien le ayudó en sus horas difíciles en la prisión de Roma, y con Apolo. El judío Pablo, que fue fiel a su verdad sin compromiso alguno y que se esforzaba en comprender a todos, que sufrió mucho y al final venció, es para mí más importante que el Pablo que interpretó el Judaísmo de otro modo al que lo entiendo yo. El «testarudo» Pablo debería enseñarnos el verdadero humanismo. Sigamos su ejemplo: ¡no demos ni a judíos ni a griegos, ni a la Iglesia de Dios, motivo para el reproche!

# 11. La formación judía y griega de Pablo

## Hasta los confines de la tierra

Hay algo tremendo en la vida del judío Saulo de Tarso, en Asia Menor, de la estirpe de Benjamín, a quien llaman también Pablo; fue un judío fariseo y ciudadano romano, en un tiempo celoso de la Ley y ahora espantado de su fuerza demoníaca, antes perseguidor de la comunidad cristiana y ahora propagador del Cristianismo entre los gentiles, a la vez agresivo y afectuoso, conquistador de corazones y perseguido por doquier, proclamador del evangelio de la cruz de Jesús y sospechoso ante los ojos de los discípulos de Jesús. Abarcó el mundo entero y, como se cuenta, sufrió martirio en el centro del poder del Imperio, en Roma. Junto con Pedro, con quien disputó una vez, se le conmemora el mismo día en el que fue fundada Roma. Sus cartas son una parte importante del Nuevo Testamento, que es santo para millones de personas. A lo largo de la historia y del desarrollo del Cristianismo han intentado siempre apropiarse totalmente de su pensamiento. Pero, como Pablo mismo en cuanto hombre, su doctrina ha sido también indomable e incómoda. Desde un primer momento se percibió que en las cartas de Pablo «...hay cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente... para su propia perdición» (2 Pet 3, 16).

La inestable vida de Pablo, victoriosa y trágica a la vez,



ofrece, por sus innumerables viajes, un material idóneo para un excelente álbum de estampas. El primer viaje lo emprendió Pablo todavía como celoso hiperfariseo. «Entretanto Saulo, respirando todavía amenazas y muerte contra los discípulos del Señor, se presentó al Sumo Sacerdote y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, para que, si encontraba algunos seguidores de la doctrina, hombres o mujeres, los pudiera llevar atados a Jerusalem» (Act 9, 1-2). Sólo el Sumo Sacerdote, no el Alto Sanhedrín de Jerusalem, se podía inmiscuir en los asuntos de la comunidad judía fuera de Palestina. Los sumos sacerdotes pertenecían entonces a la facción de los saduceos; éstos eran hostiles a los fariseos, y sólo el exceso de celo movió al entonces fariseo Saulo a dirigirse a los saduceos, sus adversarios espirituales. Podía esperar su apoyo, ya que eran los saduceos los que perseguían por entonces a la joven comunidad cristiana. El odio activo de Saulo contra supuestos «herejes» se puede explicar a partir de su pertenencia a la comunidad judía de fuera de Palestina. Pues los judíos helenísticos, desarraigados del suelo patrio, compensaban a veces la amenaza para la seguridad de su fe con un celo fanático, que les era extraño e innecesario a los judíos enraizados en su patria. Más tarde, como cristiano, el mismo Pablo sufrió mucho por el odio causado por el sentimiento de inferioridad de ciertos judíos helenísticos.

En las cercanías de Damasco sobrevino entonces la transformación: sacudido por una visión, Pablo se convirtió y, con el mismo celo de antes, difundió desde entonces su nueva fe entre los gentiles. No vamos a nombrar todos los lugares y ciudades en los que estuvo y actuó Pablo. Mencionemos sólo Chipre, Asia Menor, Antioquía, Filipos, Tesalónica, Atenas, Corinto, Éfeso. El último viaje a Jerusalem le trajo la prisión y la muerte en Roma. Hacia allí quería emprender Pablo una misión evangelizadora, como estación previa para su proyectado viaje a España. ¿Tenía la intención de visitar desde España la comu-

nidad judía del Norte de África y desde allí llegar a la populosa comunidad de Egipto? No lo sabemos. Pero quizá podamos comprender la singularidad del Cristianismo egipcio antiguo por el hecho de que no fue acuñado por la predicación de Pablo.

La finalidad de los viajes de Pablo no era sólo divulgar su fe entre los gentiles: llevado por el Espíritu, quería acometer el plan histórico-salvífico de difundir la fe desde Jerusalem hasta los confines de la tierra. En este sentido escribe Pablo a los romanos (15, 19): «He realizado el anuncio de Cristo desde Jerusalem y en todas las direcciones hasta Iliria». Él no pudo naturalmente realizar del todo esta gigantesca tarea, y por eso creó sólo puntos de apoyo para el Cristianismo, para abarcar la totalidad de los pueblos. Esto no parece haber sido sólo una concepción universalista, sino que Pablo, probablemente, quiso realizar un esquema escatológico. En Marcos (13, 27) leemos: «Al final enviará [el Hijo del Hombre] a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a los elegidos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo». Y, según un texto del siglo primero, se decía sobre el pan partido: «como este pan fue esparcido sobre las montañas y ahora es recogido en uno solo, así será reunida la comunidad desde los confines de la tierra en Tu Reino» (Didaché 9, 4, compárese 10, 5). Los cristianos elegidos viven, por tanto, diseminados hasta los confines de la tierra, y hasta que este estadio no se realice no tendrá lugar la reunión final desde los cuatro puntos cardinales. Esta misión y concepción cristiana primitiva es la que seguramente quería cumplir, entre otras cosas, Pablo. Está claro que la Iglesia primitiva se aplicó a sí misma la esperanza judía de la reunión del Israel disperso; se debería seguir investigando este asunto. Es una lástima que Pablo con seguridad –y después la Iglesia evangelizadora– identificase el territorio del mundo a conquistar con el del Imperio romano. El Cristianismo sería hoy más sano si se hubiese dirigido, ya desde el principio, a los pueblos «bárbaros».



## El Judaísmo y los gentiles

Pablo es conocido como el apóstol de los gentiles, pero por todas partes, en su misión evangelizadora, partió de las comunidades judías locales y de sus sinagogas. El Cristianismo es, se quiera o no, una religión con raíces judías. Jesús y sus discípulos y la comunidad primitiva eran judíos. La Biblia judía es santa para Jesús y también su doctrina se nutre de la fe de Israel. Para algunas personas lo judío del Cristianismo les produce un sentimiento de regocijo, para otros es una piedra de tropiezo, y para muchos ambas cosas. Pablo mismo perteneció ya al grupo de personas para las que el Judaísmo constituía un problema. Pero quizá fue el componente judío del Cristianismo, visto desde el punto de vista histórico, la razón principal por la que se pudiese extender entre los pueblos y se convirtiese en una grande y potente religión universal, como ocurrió más tarde con el Islam. Para estas dos religiones universales su raíz judía es una prueba de su legitimidad. Es por tanto natural que Pablo, el apóstol de los gentiles, partiese de las comunidades judías y que muchos de los gentiles, que a través de él se hicieron cristianos, ya estuvieran antes muy cerca del Judaísmo.

En tiempos de Pablo los judíos estaban diseminados por todo el mundo antiguo y constituían un porcentaje bastante elevado de la población urbana. Que el poder de atracción del Judaísmo entre los no judíos no fue sólo una moda pasajera de la Antigüedad, sino que está basado en el ser de la religión de Israel, no debería extrañar, en realidad, tampoco al cristiano moderno. Junto al amor por las enseñanzas judías, florecía entre los paganos de entonces, sin duda, también el odio a los judíos, el antisemitismo greco-romano, que había creado una viva propaganda antijudía. Debido a la afinidad del Cristianismo con el Judaísmo, el Cristianismo fue combatido por los paga-

nos con las mismas armas que el Judaísmo. También el Cristianismo fue tildado de ser una religión inhumana y atea, que era subversiva y odiaba a los dioses y a los hombres. Como los judíos, también los cristianos fueron acusados de homicidios rituales y de la adoración del asno. Para estos antisemitas paganos los cristianos eran simplemente servidores de los judíos, temerosos de Dios no judíos, ¡y esto en una época en la que ya se había extendido entre muchos cristianos un virulento antijudaísmo!

Los gentiles que odiaban el Judaísmo lo hacían, con frecuencia, por los mismos motivos por los que otros gentiles amaban el Judaísmo. El monoteísmo judío era hostilizado por los adversarios paganos como ateísmo, mientras que otros veían en la aversión judía hacia la indigna idolatría, con su absurda mitología, un culto a Dios más verdadero y puro. Como por aquel entonces también muchas tendencias filosóficas griegas se inclinaban hacia el monoteísmo, sin haber rechazado realmente el politeísmo popular, muchos veían en el Judaísmo la única filosofía verdadera y consecuente. Esto se lo habían predicado muchos judíos helenísticos a los paganos. La victoria del Cristianismo no fue sólo una victoria del Hijo de Dios crucificado y resucitado, sino también un triunfo del Dios de Israel, único, moral, no representado en imágenes, sobre el mundo mitológico, decadente y desorganizado, de Grecia. El ataque contra el politeísmo no fue, por cierto, el deseo principal de Pablo, pero sí una condición para el éxito de su misión entre los paganos. La ofensiva contra el disparatado politeísmo se convirtió después en el objetivo vital de los apologetas cristianos del siglo segundo.

El Cristianismo no venció sólo bajo el signo de la fe en el Dios judío, sino que tomó también muchos valores de la ética judía, que se diferenciaba, con creces, de la falta de moralidad del mundo pagano de entonces. El contraste entre el desenfreno moral de muchos paganos y la vida moralmente reglamentada de los judíos y de la familia judía, el extremo respeto del Judaísmo por la vida, el amor activo hacia el prójimo, todo esto impresionaba profundamente a los no judíos. La moral judía se convirtió también en parte de la doctrina moral cristiana. Y lo que Pablo exigía sin descanso a los cristianos como conducta cristiana procede, como saben hoy todos los teólogos, de la moral práctica de la sinagoga. Cuando, en este punto, en las cartas de Pablo aparecen también elementos griegos, sobre todo estoicos, éstos no fueron tomados, en su mayor parte, directamente de la filosofía popular griega, sino que habían sido incorporados ya, con anterioridad, a la doctrina moral de las comunidades judías helenísticas, porque se ajustaban muy bien a la idea judía de una ética verdadera. Pablo confirmó, por tanto, la moral activa de la religión judía y la trasplantó sin dificultad al Cristianismo, porque para él expresaba también el espíritu del Cristianismo.

En aquel tiempo, el Judaísmo se acercaba al mundo pagano no sólo como una religión superior: también fascinaba a los gentiles como una manifestación del misterioso Oriente. Pues igualmente otros cultos orientales encontraron por entonces muchos adeptos: basta con pensar en la diosa siria Astarté, los misterios de Isis, el Mithra persa. Hubo judíos indignos, que aprovecharon esa moda, y así surgieron magos y hechiceros judíos, como por ejemplo el samaritano Simón el Mago, con el que chocó Pedro. En los Hechos de los Apóstoles (13, 6-12) se encuentra la curiosa historia del mago y falso profeta judío Elymás-Barjesus de Chipre, que formaba parte del séquito del procónsul Sergio Pablo. Cuando Pablo y Bernabé llegaron a Chipre les hizo frente el mago. Entonces se dirigió a él Pablo lleno de ira y le anunció el castigo de que se quedaría por un tiempo ciego y no vería el sol. Este milagro impresionó al procónsul, quien se convirtió. El milagro de Pablo, pues, venció

a un mago judío. Se consideraban las fórmulas hebreas tan eficaces, que se utilizaba el hebreo o pseudohebreo Abrakadabra en los conjuros griegos de los papiros mágicos junto a los nombres de los dioses paganos.

Por entonces el Judaísmo atraía a mucha clientela, en la mayoría de los casos como una forma de verdadero culto a Dios, o, si era mal entendido, como una superstición oriental. El poeta romano Horacio da fe de que había muchos ciudadanos de Roma que observaban costumbres judías. Por ejemplo, no iban el sábado a las sesiones de los tribunales. Se habían extendido, por tanto, costumbres judías entre los gentiles de todo el Imperio romano, si bien éstos no comprendían el valor del mensaje del Judaísmo. Otros estaban mejor instruidos. Los gálatas, a los que escribió Pablo, estaban muy versados en las Sagradas Escrituras judías. Quizá simpatizaron especialmente las mujeres, de diversos modos, con el Judaísmo. Cuando los hombres de Damasco prepararon un pogromo contra los judíos, no se lo revelaron a sus mujeres por prevención, ya que muchas de ellas se inclinaban hacia el Judaísmo. Más tarde fue con frecuencia el Cristianismo, de un modo parecido, la religión hacia la que se sentían atraídas mayormente las mujeres.

## Los gentiles temerosos de Dios

En tiempos de Pablo había por todo el mundo helenístico gentiles que se habían convertido al Judaísmo; se les llamaba prosélitos. A otros, que no se atrevían a dar el paso de incorporarse del todo al Judaísmo, se les llamaba temerosos de Dios. De este círculo procedían muchos que se convirtieron al Cristianismo a través de Pablo. Como era de esperar, entre los temerosos de Dios no judíos que se convirtieron al Cristianismo había muchas mujeres.

El Judaísmo no tuvo ni tiene mucho interés en hacer proselitismo, aunque, como lo atestigua entre otros Jesús, ha habido también misioneros judíos. El Judaísmo es ciertamente la religión de un pueblo, pero también es al mismo tiempo una religión universal; el Dios de Israel creó el mundo y todos los hombres son sus hijos. Los altos valores morales y filosóficos del Judaísmo los debería reconocer hoy también el cristiano –Pablo así lo hizo– pues el Cristianismo tomó muchos pensamientos del Judaísmo. La religión cristiana se entiende a sí misma como la auténtica continuación del Judaísmo. En tiempos de Pablo, la joven Iglesia cosechó los frutos de la inclinación de los paganos hacia el Judaísmo. Y aun cuando los judíos, la mayoría de las veces, no pretendían la conversión de gentiles, no dejaban su luz precisamente bajo el celemín. No podían hacer otra cosa que intentar convencer a los gentiles, por medio de escritos y de enseñanzas, de la verdad de su religión. También aquí siguió el Cristianismo las huellas del Judaísmo, sólo que el Cristianismo, al contrario que el Judaísmo, quiere convertir a todo el mundo de un modo total. El Cristianismo ha sido y es una religión misionera.

A los no judíos les era difícil hacerse totalmente judíos, porque para ello tenían que aceptar toda la Ley judía. Por ello muchos sólo llegaron a ser temerosos de Dios. Precisamente en la formación de esta capa de temerosos de Dios se demuestra la diferencia entre el Judaísmo y el Cristianismo. Según la concepción del Cristianismo, se debe redimir, a ser posible, a toda la humanidad; esto lo puede conseguir el hombre, según la idea cristiana clásica, sólo si se convierte a la fe en Cristo. Según la concepción judía, todos los seres humanos son, sin duda, hijos de Dios, pero sólo los hijos de la comunidad de Israel están obligados a seguir la Ley judía. Para ser redimidos por Dios los no judíos no necesitan imponerse el yugo de la Ley. Naturalmente, no puede heredar la vida eterna el no judío si es idólatra o vive de modo inmoral. Las normas morales y religiosas para los no

judíos se llaman preceptos noáhicos (de los hijos de Noé). Hoy son siete,[9] pero en tiempo de Pablo eran tres: prohibición de la idolatría, del homicidio y del incesto. Así aparece también en algunos textos del llamado decreto apostólico en los Hechos de los Apóstoles. A los no judíos que se abstenían de esos pecados se les llamaba temerosos de Dios. Su formación y existencia fueron, pues, la consecuencia de la estructura de la fe judía y de sus dos aspectos: el Judaísmo es, por una parte, la religión del pueblo de Israel y sólo éste debe vivir según la Ley y, por la otra, es la religión judía universal y se refiere a todos los seres humanos, pero éstos pueden, para salvarse, vivir sin la Ley, sólo que no deben ser idólatras y deben sujetarse a una norma moral humana general. Esta es la razón por la cual el Judaísmo no tiene que hacer misión.

Los temerosos de Dios entre los gentiles eran considerados por los judíos como un grupo de personas especial, y cuando la Iglesia primitiva de Jerusalem decidió en el Concilio Apostólico que los gentiles no debían vivir según la Ley judía, su resolución estaba en consonancia con el punto de vista de la práctica judía. Ésta, sin embargo, veía en las tres obligaciones de los gentiles sólo el mínimo necesario. Si un no judío quería atenerse a la Ley más fuertemente, era libre de hacerlo. Se miraba con buenos ojos a un temeroso de Dios que tomaba sobre sí de manera voluntaria más obligaciones judías. Éste fue, con seguridad, el punto de vista de la comunidad primitiva con respecto a los gentiles cristianos: el decreto apostólico fue para ellos sólo el mínimo. Esta opinión era opuesta a la concepción de

9. Los siete preceptos noáhicos, según el Talmud, son: 1. Obligación de hacer justicia; 2. Prohibición de la blasfemia; 3. Prohibición de la idolatría; 4. Prohibición del adulterio, incesto, sodomía y zoofilia; 5. Prohibición del homicidio; 6. Prohibición del robo; y 7. Prohibición de comer miembros o trozos de animales vivos. (Talmud de Babilonia, Sanhedrín 56a, ss. V-VI d.C.). *(N. de la T.)*



Pablo, que tenía buenos motivos para limitar lo judío de los gentiles cristianos a lo comúnmente humano. Por el contrario, Pedro representaba la opinión usual en el Judaísmo de la comunidad primitiva; él aspiraba, como también otros creyentes judíos, a conseguir que los gentiles cristianos sobrepasaran el mínimo judío prescrito. Sólo así se puede entender la reprensión que hace Pablo a Pedro en Antioquía. Pablo censuró entonces la inconsecuencia de Pedro: «Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo puedes obligar a los gentiles a comportarse como judíos?» (Gal 2, 14). Entre otras cosas, Pablo no quería que el Cristianismo se convirtiera en un anexo del Judaísmo y que desarrollase con respecto al Judaísmo sentimientos de inferioridad. Ésta fue una de las principales razones por las que Pablo quiso impedir a los gentiles cristianos que vivieran en mayor o menor medida al modo judío. Con todo, hubo algunas comunidades de gentiles cristianos que no se regían según el mínimo paulino, y de ello se ha conservado un testimonio muy interesante. En un escrito cristiano primitivo leemos el siguiente consejo: «Si puedes llevar todo el yugo del Señor, eres perfecto. Pero si no eres capaz, haz por lo menos lo que puedas. En cualquier caso, abstente totalmente de comer carne consagrada a los ídolos, pues es culto a ídolos muertos» (Didaché 6, 2-3). Es difícil imaginar que un Cristianismo semejante pudiera convertirse en una religión independiente.

## Prepaulismo en Pablo

Para poder entender mejor la obra histórica de alcance universal de Pablo, es conveniente decir algo aquí sobre el Judaísmo y sobre la cultura antigua. Pero antes de hacer esto, no deberíamos pasar por alto la pregunta de cuánto hay en las cartas de Pablo de su propio ideario, y cuánto tomó él de otros como algo natural. Se ha llamado de manera exagerada a Pablo

el segundo fundador del Cristianismo; sin embargo, hoy reconocen muchos investigadores que Pablo depende de diversos modos, tanto en sus formulaciones como incluso en secciones enteras, de sus predecesores. Esto vale también para otras cartas neotestamentarias, por ejemplo la carta a los Hebreos y la primera carta de Pedro. Investigaciones precisas han confirmado lo que R. Bultmann escribió en su libro sobre la teología del Nuevo Testamento: primero se produjo el kerygma de la comunidad primitiva, esto es, el mensaje de los apóstoles sobre la resurrección de Cristo, y como estadio ulterior del desarrollo del Cristianismo el kerygma de las comunidades cristianas helenísticas. Este kerygma es la base nutricia para el mensaje cristiano de Pablo, del evangelio de Juan, del redactor de la carta a los Hebreos y, yo añado, de la primera carta de Pedro que, según mi opinión, es independiente de Pablo. El desarrollo post-paulino no nos interesa aquí. Con los nuevos resultados, que quedan confirmados por mi propia investigación independiente, se ve uno obligado a reconocer que mucho de lo que antes se consideraba como innovaciones de Pablo, éste lo tomó de sus predecesores cristianos; él colocó los acentos de otro modo y añadió otros de su propia cosecha. Lo peculiar en la creación religiosa de Pablo podría consistir en que comprendió la teología de la cruz como el núcleo central de su evangelio y en que desarrolló, a partir de las hipótesis de sus antecesores cristianos, su propia teología de la Ley.

¿Cómo pudo suceder que, en tan pocos años, un grupo de hombres relativamente pequeño fuese tan creativo, desde el punto de vista religioso, como para que naciera una concepción universal tan original? La comparación con las primeras décadas de muchas religiones y grupos religiosos demuestra que una creación *ex novo* tan intensa, casi agitada, no es ninguna excepción, sino que se debe considerar casi una ley en la erupción espiritual e ideológica que da forma a lo esencial en los primeros años posteriores al nacimiento de una religión o de una secta. El estancamiento relativo en el cual se elabora –y a veces se nivela– lo nuevo viene más tarde. En el primer período se toma lo dado, se busca en ello lo que conviene al movimiento religioso, se descubren entonces relaciones sorprendentes entre los motivos ideológicos tradicionales y se crean, a partir de ahí, nuevas estructuras. En el ardor de la experiencia religiosa individual, y del grupo en su totalidad, se encuentran nuevas y firmes fórmulas kerygmáticas, que cuanto más se repiten más eficaces son cuando se las inculca en las comunidades y se las transmite a los adeptos de la nueva fe a la hora de hacer misión. A partir de estas consignas kerygmáticas se forman, sin dificultad, fragmentos didácticos que uno aprende con facilidad y que después modifica individualmente y puede usar con éxito en sermones y «mensajes» religiosos. Y ¿qué son, entre otras cosas, las cartas del Nuevo Testamento sino mensajes del joven Cristianismo? Esto es válido sobre todo para las cartas de Pablo. Él quería, sin duda, ser comprendido por los destinatarios; y por eso no vaciló en tomar de sus antecesores lo que consideró correcto y lo que reconoció como eficaz.

La joven Iglesia y sus excepcionalmente creativos espíritus adoptaron también e incorporaron a su kerygma pensamientos que afluían a ellos desde el Judaísmo y la sabiduría griega. No se trataba sólo de ideas y pensamientos, sino también de motivos y fragmentos doctrinales completos. Más adelante vamos a intentar descubrir lo que Pablo se apropió de la filosofía estoica popular griega y cómo lo reinterpretó. Más difícil es saber cuánto le debe el joven Cristianismo de origen gentil a las religiones salvíficas y a los cultos mistéricos greco-orientales. Los apologetas cristianos del siglo segundo reconocieron, de mala gana, una semejanza entre la predicación de Cristo y los mitos paganos. Pensaban que los misterios paganos y la mitología griega habían sido inventados por espíritus malignos para

burlarse de los seres humanos a través de la semejanza con la fe cristiana y apartarlos del camino recto. A nosotros nos parecería, en contraste con la opinión antes frecuentemente defendida, que la creencia en el Hijo de Dios asesinado y resucitado y en su nacimiento milagroso no está influido por el paganismo, sino que se formó a partir de premisas judías y de la fuerza creadora cristiana. No olvidemos, además, que la fe en Cristo tiene su verdadera raíz en el concepto de sí mismo que tenía el Jesús «histórico» y en lo que sucedió con él. Pero también puede ser, como veremos al examinar la influencia de la filosofía griega, que un pagano, cercano a las religiones salvíficas greco-orientales, pudiese oír tonos afines en la predicación de Pablo y de otros misioneros cristianos. No he podido demostrar con suficiente seguridad que en la predicación sobre Cristo se usasen conscientemente giros tomados de las religiones salvíficas paganas para que el gentil los transfiriese a Cristo. Tampoco es seguro que las religiones mistéricas perteneciesen ya en tiempos de Pablo al patrimonio común del ambiente pagano. Tampoco conocemos con seguridad las capas sociales de las que procedían entonces los cristianos de origen pagano. ¿Se sentían acaso atraídos por los cultos mistéricos paganos estos gentiles que se convirtieron en cristianos a través de la predicación de Pablo?

## Paulismo y Esenismo

Sobre la importante influencia del esenismo en el kerygma de las comunidades cristianas helenísticas hemos alcanzado decisivos conocimientos a través de los descubrimientos de los Rollos del Mar Muerto. En el caso de Pablo es totalmente seguro que tomó el ideario esenio sólo de manera indirecta de la boca de sus antecesores cristianos. Yo sospecho que Pablo, cuando escribía al modo esenio, ni siquiera sabía que estaba



exponiendo las ideas teológicas de una secta judía no cristiana. Los conceptos esenios están extendidos tan equilibradamente en el kerygma cristiano de las comunidades helenísticas que pueden servir de signo distintivo de este segundo estrato del Cristianismo. En las cartas del Nuevo Testamento y también en las cartas de Pablo descubrimos no sólo la influencia de la teología esenia, sino incluso también, como se ha demostrado en otro lugar, por escrito u oral, un influjo literario indirecto del esenismo sobre las epístolas neotestamentarias. Se pueden encontrar, no sólo en Pablo, fragmentos homiléticos completos que se desarrollaron a partir de sus paralelos esenios. También en este caso se puede hablar del influjo de una determinada variante del Judaísmo sobre el Cristianismo y con ello también sobre Pablo.

Antes de que se descubriesen y se descifrasen los Rollos del Mar Muerto se tenía noticia de la secta judía de los esenios básicamente por los escritos del historiador judío Flavio Josefo, que escribió no mucho después que Pablo. Los Rollos del Mar Muerto completan y profundizan la imagen. Los esenios eran una secta judía que estaba aislada, desde el punto de vista ideológico y organizativo, del mundo judío. Los esenios se tenían por el verdadero Israel, por los elegidos de Dios y se llamaban a sí mismos «los hijos de la luz». Creían que su elección era el resultado de la predestinación divina, que tuvo lugar con la Creación del mundo. Siempre que en el Cristianismo se crea en la predestinación es consecuencia de la influencia esenia sobre las cartas del Nuevo Testamento, especialmente sobre las cartas de Pablo. Aunque los esenios eran más estrictos en el cumplimiento de los preceptos de la Ley de Moisés que los fariseos, creían que habían llegado a ser elegidos de Dios no por sus propios méritos sino por la inmerecida gracia de Dios. «Reconocí que la justicia no está en el hombre, ni la conducta perfecta en los hijos de los hombres. En el Dios Altísimo se

hallan todos los caminos justos, mas el camino del hombre no perdurará a no ser por el Espíritu que le dio Dios para perfeccionar la senda de los hijos de los hombres, para que reconozcan Sus obras, la fuerza de Su poder y la plenitud de Su misericordia sobre todos los hijos de Su complacencia» (Canto de Alabanza 4, 30-33). Sin la gracia de Dios el hombre es un ser miserable, siempre abandonado al pecado. La naturaleza pecadora e irredenta del hombre la llaman los esenios «carne», concepto que conocemos a través de las cartas paulinas.

El grupo de los esenios es una comunidad santa separada por la determinación previa de Dios. Como tal, se describe a sí misma como ciudad santa, como una casa, como el templo de Dios. Es una «plantación eterna, una casa santa para Israel y misterio del Santísimo para Aarón, testigo de la Verdad para el tribunal y elegida por la voluntad divina, para redimir la tierra y vengarse de los impíos. Esta es la selecta muralla, la preciosa piedra angular; sus cimientos no vacilarán ni se moverán de su lugar. Una morada del Santísimo para Aarón a través de todo conocimiento... para presentar aroma de ofrendas placentero. Una casa de perfección y de verdad en Israel... Son agradables ante Dios, para redimir la tierra...» (Regla de la Comunidad 8, 5-10). Qué parecidas son las palabras de la primera carta de Pedro (2, 5-9), en la que los creyentes cristianos son exhortados: «Dejaos edificar cual piedras vivas, casa espiritual, sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por Jesucristo. Pues está escrito en la Escritura (Isaías 28, 16): 'He aquí que yo pongo en Sión una piedra angular, preciosa, elegida, el que crea en ella no será confundido'». La doctrina plástica esenia fue, aplicada, por tanto, a los cristianos, esto es, a los cristianos de origen pagano, pues sólo sirve para ellos lo que se dice a continuación en 1 Pet 2, 10 citando a Oseas 2, 25: Los cristianos de procedencia pagana «en un tiempo no (eran) pueblo, pero ahora (son) pueblo de Dios, en un tiempo



no habían alcanzado misericordia, ahora han conseguido misericordia». Esto, sin embargo, fue sólo el primer paso en el desarrollo: se puede uno convencer fácilmente de que Pablo conoció la enseñanza esenia en su forma cristianizada, tal como aparece en la primera carta de Pedro, junto con el comentario del verso de Oseas aplicado a los gentiles cristianos. Incluyó el mismo fragmento en su carta a los Romanos (9, 24-33), elaborándolo y, al mismo tiempo, acortándolo y ampliándolo. Una prueba más segura de que Pablo tomó de otros el fragmento es Rom 9, 33. Allí las palabras no son una cita auténtica, sino un remiendo de lo que se conservó en su forma originaria en 1 Pet 2, 6-8. Propio de la teología personal de Pablo es haberlo añadido a Rom 9, 30-32: «¿Qué diremos, pues? Que los gentiles, que no buscaban la justicia, han hallado la justicia, pero la justicia de la fe. Mientras Israel, que buscaba una ley de justicia, no alcanzó la ley. ¿Por qué? Porque no partió de la fe, sino que lo intentó a través de las obras».

Aquí podríamos echar una mirada al taller de Pablo. En el caso que nos ocupa, ha sacado de la memoria una elaboración cristiana de una parénesis esenia y la ha incorporado. Que en ese momento no tenía delante un texto escrito lo demuestra la cita bíblica, no del todo correcta, de Rom 9, 33. Además, el fragmento en cuestión (Rom 9, 24-33) se añade inmediatamente a la unidad precedente (Rom 9, 6-23). Las ideas que defiende este primer fragmento han crecido, en último término, en suelo esenio. Aunque, al contrario que en el caso de Rom 9, 24-33, no hemos encontrado ningún paralelo literario a Rom 9, 6-23 en los rollos esenios hasta ahora publicados, no le será a nadie difícil componer un interesante comentario a estas palabras de Pablo a partir de citas de los Rollos del Mar Muerto. Es decir, Rom 9, 6-23 es una expresión clásica de la teología de la doble predestinación, bien hacia la perdición bien hacia la gloria. Los hijos de la luz esenios, elegidos por Dios, que se tení-

an por el Israel verdadero, suscribirían con agrado las palabras de Pablo, es decir, que no todos los que proceden de Israel son Israel (Rom 9, 6).

## Esenismo y la teología de la Iglesia de Dios

Del conocimiento de que el segundo estrato del Cristianismo fue el que creó, a partir del esenismo, el kerygma de las comunidades cristianas helenísticas se desprenden determinadas conclusiones para el desarrollo de la teología cristiana. Especialmente importante para nosotros es que ahora podemos comprender mejor la personalidad religiosa y creadora de Pablo, porque podemos ver, en el ejemplo del pensamiento original esenio, cómo Pablo administró y explotó este ideario. Cuando se sabe lo que tomó Pablo de sus predecesores y lo que hizo con ello, se perfila más agudamente su genio religioso.

Ya hemos visto que los esenios legaron a la joven Iglesia la imagen de la comunidad como una casa espiritual, como un templo de Dios, como ciudad de Dios. Esto es válido también para la idea de que la Iglesia es una comunidad separada del mundo, elegida por Dios desde antes de la Creación del mundo, en la que actúa y reina el Espíritu Santo y cuyos miembros son elegidos de Dios, los verdaderos hijos de la luz. Aquí vemos la importancia de la aportación esenia en la formación de la conciencia eclesial del Cristianismo, de la Eclesiología.

Sólo una vez aparece en el Nuevo Testamento el calificativo típicamente esenio del diablo como Belial. Pablo escribe a la comunidad de Corinto: «No os unáis en yunta desigual con los infieles. Pues, ¿qué relación hay entre la justicia y la iniquidad? ¿Qué unión entre la luz y las tinieblas? ¿Qué armonía entre Cristo y Belial? ¿Qué participación entre el fiel y el infiel? ¿Qué conformidad entre el santuario de Dios y el de los ídolos? Porque nosotros somos templo del Dios vivo...» ( 2 Cor 6, 14-16). Este fragmento, adoptado con seguridad por Pablo, exhala de tal modo un espíritu esenio que incluso se han levantado voces con la sospecha de que se trata de una interpolación ajena. Desde el punto de vista cristiano, la comunidad, en tanto que templo, «está construida sobre el cimiento de los apóstoles y de los profetas, en la que el mismo Cristo Jesús es la piedra angular, a través de quien todo el edificio se une hasta formar un templo santo, y en quien también vosotros sois edificados como morada de Dios en el Espíritu» (Efesios 2, 20-22). De qué ambiente procede la imagen de Pablo, según la cual el creyente individual es un santuario (véase 1 Cor 6, 19), no lo sé decir. La idea mítico-eclesial, según la cual la Iglesia es el cuerpo de Cristo con sus distintos miembros, no tiene ningún paralelo en los Rollos del Mar Muerto. A decir verdad, encontramos también la comparación de Israel con un cuerpo en la literatura rabínica, pero parece que la comparación de una comunidad con un organismo dimana de la filosofía griega, seguramente de la escuela neopitagórica. La visión de la Iglesia como Cuerpo de Cristo parece ser una creación *ex novo* de Pablo a partir de premisas de la filosofía griega. Si Pablo encontró ya esta idea griega en el Judaísmo, especialmente entre los judíos helenísticos, no lo podemos saber.

## Lucha de Pablo por Israel

La idea esenia, según la cual la comunidad y sus distintos miembros se convirtieron en elegidos por una elección gratuita anticipada de Dios, la aprendió y la tomó Pablo, como hemos dicho, de sus predecesores cristianos. Para los esenios, la doctrina de la doble predestinación era una superestructura ideológica para justificar su pretensión de ser el único y verdadero Israel; les dio la posibilidad de separarse del resto del Israel histórico: sólo ellos, y no todos los judíos, son hijos de la luz.

También Pablo dijo: «No todos los que proceden de Israel son Israel» (Rom 9, 6). Se puede ver, pues, que la ideología esenia de la doble predestinación actuó en la joven Iglesia como una fuerza centrífuga. Los rigurosos esenios fueron la única tendencia judía que osó pensar que todos los no judíos, junto con el resto de los judíos, estaban condenados. Pero a los misioneros cristianos de origen gentil helenístico la división de Israel en elegidos y condenados les posibilitó contar a los no judíos entre los elegidos. Así concluye Pablo sus explicaciones sobre la doble predestinación divina: «y como tales nos ha elegido (Dios), no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles...» (Rom 9, 24).

Sin embargo, ésta no es la última y definitiva palabra de Pablo sobre la elección gratuita de Dios. Eso no lo podía admitir su inquebrantable fidelidad y amor hacia sus compatriotas. El modo con que soluciona Pablo la cuestión judía es, en realidad, una proeza teológica. Él mismo llama a esta solución un misterio (Rom 11, 25) y rompe al final (Rom 11, 33) en tonos hímnicos: «¡Oh, qué profundidad de la riqueza, de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Qué insondables son sus decisiones e inescrutables sus caminos!». Dicho de modo humano, Pablo ha encontrado la solución a través de una intuición religiosa: ahora se puede enfrentar eficazmente a las tendencias antijudías de la comunidad cristiana de origen gentil de Roma. Los detalles y la estructura total de sus explicaciones las conocemos hoy. Saca de la doctrina separatista de la gracia, originalmente esenia, consecuencias opuestas, neutralizando dialécticamente la teología de la predestinación con el pensamiento general judío de la elección de Israel. Mientras que la teología esenia de su exclusiva elección reduce la elección de Israel a sí misma, Pablo aplica la doctrina de la predestinación tanto al Cristianismo como a todo Israel. Con ello explica, por un lado, la naturaleza divina de la Iglesia y, por otro, da a la concepción tradicional judía de



la elección de Israel una nueva e inesperada dimensión: a través de la ideología de la predestinación no queda ahora debilitada la elección de Israel, sino ideológicamente fundamentada.

Sus dos objetivos, el hecho de la elección predeterminada de los cristianos y la acentuación del amor ininterrumpido de Dios por su pueblo, los alcanza Pablo al comprender ambos conceptos dinámicamente como un proceso metahistórico. Ciertamente no son ya Israel todos los que proceden de Israel, también los gentiles son elegidos, pero éstos están injertados en el olivo de Israel. Que Israel en su totalidad no haya aceptado la fe cristiana es una bendición para los pueblos. «¿Es que acaso tropezaron (los judíos) para caer? ¡De ningún modo! Sino que, a consecuencia de su falta llegó la salvación a los gentiles, para excitarlos a emulación» (Rom 11, 11). Por supuesto que, con respecto al pueblo de Israel, Dios no ha derogado sus promesas de gracia ni su elección. Israel, en lo tocante a esta elección, sigue siendo hoy amado en atención a los Padres. Cuando «haya entrado la totalidad de los gentiles», entonces todo Israel será salvado .

Ya se reconoció, desde hace siglos, que la frase según la cual todo Israel será salvado es una vieja enseñanza rabínica. Aquí aparece en medio de una descripción de un drama histórico grandioso, que Pablo desarrolla a partir de principios originalmente esenios y generales judíos. Y el drama termina de una manera profunda con un panorama universal: «Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para tener de todos misericordia» (Rom 11, 32).

## Pecado original y predestinación en Pablo

Pero no sólo para hablar de la elección de la Iglesia y de Israel es por lo que Pablo ha desarrollado, a su modo, la doctrina original esenia de la predestinación. También ha incor-

porado el anuncio de la elección gratuita de Dios a su teología de la cruz. La misericordia de Dios hacia sus elegidos, no justificada desde los hombres, llegó a ser realidad, según Pablo, por la muerte expiatoria de Cristo, a través de la cual los elegidos fueron perdonados. Si en Pablo se separa la predestinación de la Cristología paulina, o si se debilita el evangelio de la cruz a costa de la predestinación, entonces se cae en el esenismo.

La doctrina de la predestinación no es para Pablo un fin en sí mismo, sino una piedra en la construcción de su verdadero evangelio. Hay que preguntarse, con razón, si Pablo creyó en la predestinación en la misma medida que lo hicieron los esenios. Para esta idea es válido lo mismo que para las otras concepciones y motivos que Pablo toma de otros y pone al servicio de su evangelio: todos estos conceptos no son para Pablo, en modo alguno, la última verdad, sino que constituyen, por así decirlo, un trampolín para el verdadero mensaje que predica.

Esto vale, entre otras cosas, también para lo que dice Pablo sobre el pecado original. Yo no consideraría esta doctrina un dogma importante y fundamental, más bien la caída del primer hombre es para Pablo la condición previa para la gracia de un solo hombre: Jesucristo (Rom 5, 15). Por lo demás, se pueden encontrar algunas referencias sobre el pecado original en la antigua literatura rabínica. Sin embargo, Pablo da la vuelta, en todo el párrafo sobre la caída de Adán (Rom 5, 12-21), a los conceptos paralelos rabínicos en el sentido de su paradójica teología de la Ley: mientras que, según los rabinos, la humanidad quedó, a través de la caída de Adán, mancillada por el pecado hasta que fue Israel liberada del pecado original por la Ley de Moisés, según la interpretación de Pablo, la muerte reinó sobre la humanidad desde Adán hasta Moisés, pero el pecado no se les imputó. Sin embargo, desde Moisés «la Ley intervino para que la transgresión fuera total. Pero donde abundó el delito, ahí sobreabundó la gracia», o sea por la muerte de Uno, Jesucristo.



Según los rabinos, por tanto, la entrega de la Ley por Dios a Moisés significa la liberación del pecado original, mientras que, según Pablo, a través del mismo acontecimiento el pecado del hombre se hizo insoportable.

Pero volvamos a la cuestión de la predestinación en Pablo. A comienzos de septiembre de 1524 apareció en Basilea el tratado *Sobre el libre albedrío* del insigne humanista Erasmo de Rotterdam. En este escrito examinaba Erasmo críticamente la doctrina de Lutero sobre la gracia y la libertad. Estudia la Biblia y llega a la conclusión: «No se puede negar que en las Sagradas Escrituras existen muchos pasajes que parecen demostrar bien claramente el libre albedrío del hombre y hay, por otro lado, en las mismas Sagradas Escrituras, otros pasajes que parecen suprimirlo totalmente». A través de su análisis, Erasmo demostró que es arriesgado sostener que la doctrina de la voluntad esclava sea el núcleo central del mensaje cristiano. Según mi opinión, el debate entre Lutero y Erasmo ha sido definitivamente resuelto en favor de Erasmo con el descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto.

Es decir, se ha demostrado, primero, que todos los pasajes que hablan de la predestinación y «que parecen suprimir totalmente» el libre albedrío, se encuentran en los escritos del segundo estrato del Cristianismo, en el llamado «kerygma de las comunidades helenísticas». Se ha demostrado que allí esta doctrina fue tomada del esenismo. Esto bastaría ya para verificar que la doctrina de la doble predestinación no es una doctrina específicamente cristiana, sino precristiana, tomada de otros. En segundo lugar, se puede comprobar que esta doctrina adoptada aparece, ciertamente, más o menos en todos los escritos del segundo estrato, pero nunca es recomendada como una doctrina expresamente cristiana. La doctrina de la elección gratuita de Dios sirve allí, básicamente, para expresar que la Iglesia en su totalidad y cada cristiano en particular son elegi-

dos por Dios y están separados del resto del mundo. Sobra decir que esta elección se ha llevado a cabo por la venida y muerte expiatoria de Cristo.

Hasta donde yo alcanzo a ver, sólo Juan el Evangelista y Pablo han sacado consecuencias ulteriores, a partir del impulso de la doble predestinación, para la teología del Cristianismo. Juan es cauteloso: aunque conoce la doctrina, no hay en él frases de las que se pueda deducir la voluntad esclava del hombre. Tampoco se encontrará apenas en él la típica terminología originalmente esenia. Juan habla una vez (12, 36) sobre los hijos de la luz; faltan el calificativo «elegidos», la palabra «misericordia»; la palabra «gracia» no tiene en Juan el significado esenio ni paulino (tampoco en 1, 17) y tampoco la palabra «carne», y en lo que respecta a la ideología originalmente esenia, un análisis adicional dará por resultado que Juan la hace fecunda para la comprensión dualística del ser humano como dividido en dos grupos contrapuestos: el de los creyentes, que están unidos con Cristo, y el del mundo no creyente. Por el contrario, en Pablo se puede encontrar con facilidad no sólo la terminología esenia, sino, como se ha dicho, incluso secciones enteras que proceden del esenismo. Pero tampoco en él es la doble predestinación una cosmovisión teológico-filosófica independiente. Sirve, como lo hace en sus predecesores cristianos, a la eclesiología, y explica en Pablo, como se ha visto anteriormente, la elección eterna de Israel. La idea de la elección por la gracia de Dios es, en Pablo, de modo más consistente que en otros, una función de la Cristología. Como vamos a ver inmediatamente, Pablo se sirve de la contraposición entre la carne irredenta y el Espíritu de manera fecunda para su crítica de la Ley y de la posición judía. Esto vale también para la visión esenia de que el hombre no puede ser justificado por sí solo, sin la gracia de Dios.

No se puede, por consiguiente, afirmar que la doctrina de la doble predestinación sea una creación del Cristianismo o



de Pablo. Es el fundamento de la cosmovisión de los esenios judíos precristianos, y desde ellos penetró en el kerygma de las comunidades cristianas helenísticas. En el Nuevo Testamento y en el Cristianismo antiguo esta doctrina nunca es un fin en sí mismo; se convirtió en servidora de objetivos específicamente cristianos. A través de qué círculos judeo-helenísticos entró esta teoría teológica en la joven Iglesia gentil no lo podemos aclarar en el estado actual de las investigaciones.

También la historia ulterior de la doctrina de la predestinación y del pecado original necesita, no obstante, a la luz de los Rollos del Mar Muerto, algunas correcciones. Según los cantos de alabanza esenios, el hombre se halla por naturaleza en la esfera del pecado y no se puede liberar de esta esclavitud por su propio esfuerzo. El hombre sólo puede ser justificado a través de la inmerecida gracia de Dios, que le convierte en elegido concediéndole el Espíritu. Según los cantos de alabanza esenios, la naturaleza irredenta y pecadora del hombre se llama «carne»: el hombre está, por naturaleza, a merced del pecado de la carne. Pablo no sólo ha adaptado esta doctrina antropológica de la redención del hombre pecador, sino que la ha profundizado en el sentido de su evangelio. Lo que libera al hombre del pecado de la carne y lo justifica es la gracia de Dios a través de Cristo. Además, en Pablo, como veremos más adelante, la contraposición entre la carne y el Espíritu se utiliza para realizar la crítica del Judaísmo.

Pero muy pronto se dejó de ser consciente de la estructura de la doctrina de la elección paulina, y se interpretó falsamente la elevación del hombre de la esfera pecaminosa de la carne a la luz de la doctrina del pecado original. Ésta procede en Pablo, como hemos demostrado, de otro ámbito, del Judaísmo rabínico; en los Rollos del Mar Muerto no se ha encontrado hasta ahora. En realidad aparece la doctrina del pecado original en el Nuevo Testamento sólo dos veces en Pablo: en

Rom 5, 12-21 y en 1 Cor 15, 21-22. Al entender los pasajes paulinos sobre la naturaleza pecaminosa de la carne como si hablasen también ellos del pecado original, se borró la imagen primitiva y la doctrina del pecado original cobró importancia.

Después, cuando Agustín volvió a descubrir el aspecto de la elección gratuita y la predestinación en Pablo, se llegó a intentar armonizar la enseñanza de la predestinación con la doctrina del pecado original, bien que la predestinación en esencia no tiene nada que ver con la caída de Adán. Pues el pecado original es un acontecimiento histórico de graves consecuencias, mientras que la predestinación es, en realidad, ahistórica y un resultado de la omnipotencia, de la omnisciencia y de la presciencia de Dios, y de la clasificación de los seres humanos en justos y pecadores. Dios eleva con su gracia al elegido del connatural pecado de la carne. Es difícil afirmar que la voluntad del hombre se esclavizase sólo por el pecado de Adán; ¿no había sido prevista la caída de Adán por Dios omnisciente? De esta dificultad se tomó conciencia más tarde en el ambiente calvinista. Ella se produjo por mezclar el sistema primitivo esenio con la doctrina, de otro tipo, del pecado original. Esta mezcla se produjo, sin duda, sólo a partir del ulterior desarrollo de la teología; Pablo no es responsable de ella: en él ambos sistemas permanecen todavía independientes. Después del descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto no se puede ya dudar de ello. Vamos a repetirlo otra vez: la doctrina de la predestinación es precristiana y esenia; el Cristianismo la puso al servicio de su mensaje y después fue profundizada y desarrollada por Pablo en su evangelio.

## Pablo y la Ley

Ya hemos dicho que en el centro del evangelio de Pablo se encuentra la fuerza redentora de la cruz. Con ayuda de la



doctrina, originalmente esenia, de la gracia electiva de Dios, puede Pablo expresar la idea de que la cruz es un acto gratuito de Dios que no fue motivado por méritos humanos, ya que todos se encuentran en pecado, y que Dios elige al hombre desde su misericordia. Pablo puede intentar demostrar también, con ayuda del concepto original esenio de la gracia, que la cruz es el único camino hacia la salvación. Introduce en su sistema el concepto específico de la fe. La fe, como concepto teológico, es para los esenios totalmente insignificante. Por el contrario, para el Judaísmo rabínico y para el propio Jesús es de especial importancia. En los tres primeros evangelios no leemos en ningún sitio que Jesús haya hablado de una fe en él. Esto ocurrió sólo más tarde, y así lo sabía también Pablo quien, naturalmente, conoció de igual modo el significado rabínico de la fe. Pues bien, esta concepción de que el hombre sólo se justifica a través de la fe no sólo tiene una función central en la teología de la cruz en Pablo, sino que esta idea –como la definió Lutero– pertenece también al polémico concepto de la Ley que tenía Pablo. No queremos perder mucho tiempo en ello. Pablo, al introducir en la doctrina de la elección gratuita el concepto de la fe en Cristo como única respuesta legítima del elegido a la gracia de Dios, modificó la estructura esenia original de tal modo que ahora él puede aparecer, de forma polémica, como contrario a la concepción judía tradicional de la Ley. Ahora adquiere el concepto de fe, tanto el del Judaísmo como el de Jesús, una nueva orientación.

Para comprender, al menos en parte, el peculiar concepto de la Ley de Pablo, vamos a examinar las palabras que dirige a los Gálatas (3, 1-5): «¡Oh insensatos gálatas! ¿Quién os ha hechizado a vosotros, a cuyos ojos fue presentado Jesucristo crucificado? Quiero saber de vosotros una cosa sola: ¿recibisteis el Espíritu por las obras de la Ley o por la predicación de la fe? ¿Tan insensatos sois? ¿Habéis comenzado en Espíritu, para

acabar en carne? ¿Habéis experimentado cosas tan grandes en vano? ¡Sí que sería verdaderamente en vano! El que os da el Espíritu y obra milagros entre vosotros ¿lo hace por las obras de la Ley o por la predicación de la fe?».

La afirmación de que la fe puede otorgar el Espíritu Santo es rabínica. Pero apenas puedo imaginarme que se le haya ocurrido a nadie, en el Judaísmo de entonces, contraponer el Espíritu Santo a las obras de la Ley. Será difícil liberarse de la impresión de que las obras de la Ley son idénticas a los preceptos judíos. También la simple palabra «obras», que Pablo usa a menudo, equivale en el Judaísmo rabínico de entonces a los preceptos. Y no es fácil imaginarse que Pablo haya incluido en el concepto «obras» todas las acciones humanas meritorias. Supongo que Pablo no pudo llegar hasta el extremo de ver en cada acción de mérito un obstáculo para la gracia de Dios. De hecho, encierra todo el concepto específico paulino «obras» u «obras de la Ley» una indirecta contra la praxis usual de la Ley judía. Para lograr esto y, a partir de una reflexión religiosa, Pablo intentó liberar el concepto de fe de toda relación con una acción cualquiera. El concepto «puro» así alcanzado se cumple en Pablo con la Cristología: está totalmente orientado a «Jesucristo crucificado». Para expresar la diferencia entre esta fe y las obras relaciona, según el modelo rabínico, la fe con el don del Espíritu. Y luego introduce, bajo el influjo indirecto del sistema religioso esenio, la oposición entre carne y Espíritu. Con ello se incluyen las obras de la Ley en la esfera de la carne. Esto es comprensible, pues la realización de la Ley requiere acciones materiales. Este pensamiento lo expresa también la carta a los Hebreos (9, 9-10): «pues en aquel tabernáculo se ofrecían oblaciones y sacrificios que no perfeccionaban al que ministraba, pues sólo se refieren a alimentos, bebidas y diferentes abluciones, prescripciones carnales concebidas hasta el tiempo de un mejor ordenamiento».

En la carta a los Hebreos se consideran las ceremonias cultuales del Judaísmo incompletas y subordinadas a algo mejor y nuevo. Se refieren, en último término, siempre sólo a la carne y son preceptos limitados por la carne. Por el contrario, en Pablo, el concebir las obras de la Ley como pertenecientes a la carne es un signo del antagonismo polar entre la carne pecadora e irredenta y el Espíritu que, según los esenios, es un don de la inmerecida gracia; y a la gracia y a su Espíritu asocia Pablo la fe, en sí misma inmaterial, como un concepto correlativo de la gracia. Y todavía hay que añadir algo más. Hemos visto que los esenios eran ya de la opinión de «que la justicia no está en los hombres... Al Altísimo Dios corresponden todos los caminos rectos, pero el camino del hombre no perdurará, a no ser por el Espíritu que le dio Dios...» (Cantos de Alabanza 4, 30-33). Pues el hombre está «en pecado desde el vientre materno y hasta su ancianidad en la culpa de infidelidad» (Cantos de Alabanza 4, 29-30). También, según la concepción esenia, el hombre no puede justificarse a sí mismo; para ello necesita la gracia de Dios. Por eso les reprochaban los esenios a los fariseos que en su práctica de la Ley hubiesen elegido el camino más fácil. Pablo, pues, sacó de la teología de la gracia, originalmente esenia, consecuencias insospechadas: el hombre no es justo por las obras de la Ley, sino sólo en virtud de la fe. No se le puede a uno escapar la indirecta contra el camino tradicional judío, y nosotros reconocemos con claridad que nos encontramos ante un importante trabajo teológico, como quiera que se puedan juzgar los resultados humanos referidos a las cosas divinas.

## Pablo y el Judaísmo rabínico

Las enseñanzas esenias las aprendió Pablo indirectamente de sus predecesores cristianos. Esto puede valer, en parte, también para el material rabínico de las cartas de Pablo; pudo haber tomado algunas doctrinas rabínicas ya en su forma cris-

tianizada. Pero Pablo fue primero un judío fariseo y disfrutó en Jerusalem de una formación rabínica, que sin duda, como a mí me parece, fue menor que la de Jesús. Sabemos que Pablo leía la Biblia no sólo en griego sino también en la lengua hebrea original. Podía incluso sostener una conversación en hebreo. Por eso es seguro que fue influido por el Judaísmo rabínico también de manera directa. Pero también, con independencia de la cuestión de qué tomó Pablo directamente del rabinismo o a través de la mediación cristiana, es importante el problema del material rabínico en Pablo para una mejor comprensión del Cristianismo. El Nuevo Testamento es un medio indispensable para el estudio de la literatura rabínica. La producción literaria del rabinismo correspondía a la enseñanza oral; entonces no se escribían las homilías y las exégesis de la Escritura, sino que se transmitían oralmente. Sólo después de la destrucción del Templo de Jerusalem, en el año 70 después de Cristo, se recopilaron las enseñanzas –aunque sólo oralmente– y por esto se conserva la mayor parte de la literatura judía en la forma que obtuvo más tarde, después del tiempo de Jesús y Pablo. Por eso ocurre a menudo que encontramos homilías y expresiones, cuyos paralelos aparecen ya en Jesús y Pablo, sólo en transmisores y en colecciones escritas muy posteriores. Con ayuda del Nuevo Testamento podemos muchas veces sacar conclusiones sobre el rabinismo del primer siglo después de Cristo. Esto es importante no sólo desde el punto de vista del contenido de las enseñanzas rabínicas, sino también para la historia de las formas de la exégesis homilética rabínica.

Un ejemplo nos debe bastar aquí. Después del fragmento doctrinal de Rom 9, 24-33, del que hemos demostrado que tiene un paralelo en la primera carta de Pedro y un origen esenio, sigue un pequeño trozo (Rom 10, 1-4) que ha redactado el mismo Pablo, y después viene un fragmento (Rom 10, 5-13) que es una ampliación de una homilía rabínica. En este comentario de un pasaje de la Escritura las palabras del quinto libro de Moisés (30, 12-14) se referían al mismo Moisés. En Pablo la homilía se reinterpreta en Cristo. Este conocimiento no es sólo importante para la historia de la homilética rabínica sino también para la comprensión de las palabras de Pablo. Si leemos con más atención y si se conoce bien el método de exégesis rabínico, entonces se sabe cuál es la clave de las explicaciones de Pablo. Vale la pena leer todo el pasaje en el quinto libro de Moisés: «La palabra de Dios no está en el cielo... ni más allá de los mares..., sino que la palabra está bien cerca de ti, en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica» (Deuteronomio 30, 14). Basándose en estas palabras, Pablo cita el verso bíblico en tono explicativo: «...es decir, la palabra de la fe que nosotros proclamamos. Porque si confiesas con tu boca a Jesús como Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para la justicia, pero con la boca se confiesa para la salvación» (Rom 10, 8-10).

Se han calificado estas palabras de Pablo de expresión kerygmática, pero no se ha tenido suficientemente presente que aquí Pablo maneja las palabras bíblicas según el método exegético usual en el Judaísmo rabínico. Cuando se sabe esto, se acerca uno mucho más al espíritu de las explicaciones de Pablo. Donde el Antiguo Testamento dice «palabra», Pablo añade «la palabra de la fe». Según el versículo bíblico, la palabra está «en tu boca y en tu corazón», y con la boca se debe hablar y con el corazón sentir. Por lo tanto debes reconocer a Jesús como Señor «en tu boca» y creer «en tu corazón» que Dios le resucitó de entre los muertos. Y al final resume el resultado de su exégesis en orden quiástico:[10] «Pues con el corazón se cree para la

10. Quiasmo: Figura retórica formada de una doble antítesis, cuyos términos se cruzan. *(N. de la T.)*

justicia, con la boca se confiesa para la salvación». Su método consiste, pues, en explicar las tres palabras siguientes del versículo bíblico con añadidos: la palabra, la boca, el corazón. Esto le abre la puerta para elaborar, a partir de la palabra del Antiguo Testamento, su mensaje cristiano. La palabra se convirtió en el anuncio de la fe de Pablo, la boca debe confesar al Señor Jesús ante los demás, y el contenido de la fe en el corazón es ahora la resurrección de Cristo. Este contenido en Pablo es nuevo, pero el método de la ampliación explicativa de la palabra bíblica lo aprendió Pablo de sus maestros rabínicos. El mismo método exegético se aplica al verso en un texto rabínico: «La palabra está cerca de ti, en tu boca y en tu corazón (Deut 30, 14). En tu boca, para reconocer el pecado; y en tu corazón, para hacer penitencia». Esto, sin duda, no es cristiano pero acristiano seguro que tampoco es.

No sólo aquí, sino en otras partes, interpreta Pablo, con ayuda del método exegético rabínico, palabras del Antiguo Testamento en el sentido de su Evangelio cristiano. Que con ello se dio a los versos veterotestamentarios, de manera audaz, un nuevo significado, debería estar claro. Esto corresponde a la paradoja del modo de pensar paulino. Tampoco es incomprensible que, precisamente allí donde Pablo está más cerca de la exégesis rabínica, se encuentre la más aguda crítica contra la interpretación judía de la Escritura. Nosotros podemos comprender este modo de pensar de Pablo también desde un punto de vista psicológico. El que había sido discípulo de fariseos fue obligado a dar un giro radical a causa de su abrumadora experiencia en contra de su propio pasado. Por eso allí donde está más cerca de su aprendizaje está, al mismo tiempo, más lejos. Su ímpetu revolucionario no anula la argumentación rabínica aprendida, pero el contenido se cambia a menudo de modo dialéctico. ¡Cuántas veces intenta Pablo demostrar, basándose en la Ley escrita del Antiguo Testamento, que la Ley, es decir



su obras, «ha intervenido para que la transgresión fuera completa» (Rom 5, 20), y que los cristianos están liberados de la Ley porque, a través del Cuerpo de Cristo, han muerto a la Ley (Rom 7, 3-4)! En esta radical paradoja es Pablo, en el Nuevo Testamento, único.

Vamos a examinar más detenidamente el último pasaje (Rom 7, 1-12) sin agotar la riqueza de su pensamiento. El pasaje es muy instructivo, porque constituye un ejemplo no sólo de que Pablo reelabora las historias bíblicas de modo paradójico, sino que interpreta también los preceptos de la Ley mosaica de tal manera que sirven para demostrar que las obras de la misma Ley parecen peligrosas para el hombre. Y para ello argumenta de un modo semejante a como lo hacía entonces el rabinismo, no sólo en la forma sino también en su contenido.

Pablo se dirige a la comunidad cristiana de origen gentil de Roma: «¿O es que ignorabais, hermanos (pues hablo a quienes conocen la Ley), que la Ley no domina sobre el hombre sino mientras vive?» (Rom 7, 1). Los gentiles cristianos, a los que se dirige Pablo, eran, pues, antes de convertirse al Cristianismo, semiprosélitos del Judaísmo, y por eso conocían la Biblia judía. Es sintomático que aquí Pablo emplee, tácitamente, la palabra «Ley» en un doble sentido: primero –positivamente– como los cinco libros de Moisés, y en segundo lugar –no tan positivamente– como sus preceptos. La idea de que el judío, con su muerte, se libera de la Ley y de sus preceptos es rabínica. Esta es la concepción según la cual el hombre, después de su muerte, queda liberado de sus apetitos y sólo pertenece a su Creador. Estas dos enseñanzas rabínicas las utiliza Pablo dándole su propio sentido. Relaciona la Ley con el apetito: «Pues yo no hubiera sabido nada de la concupiscencia si la Ley no dijera: ¡no te des a la concupiscencia! Pero el pecado, tomando ocasión por medio del precepto suscitó en mí todo tipo de apetitos; pues sin la Ley el pecado está muerto» (Rom 7, 7-8). Dicho rabíni-

camente, el hombre, después de la muerte, está libre de la Ley y libre de apetitos. Y aquí se inserta la teología de la cruz: según Pablo el hombre que se ha hecho cristiano muere con Cristo en la cruz, para ser resucitado con él. Para el cristiano muerto por la cruz de Cristo vale, pues, lo que los judíos creen acerca de todo aquel que ha muerto: la Ley domina sobre el hombre en tanto que vive y el muerto no tiene apetitos. Pablo completa la imagen con un tercer precepto, esta vez del derecho matrimonial: «la mujer está ligada por la Ley a su marido mientras éste vive; mas, cuando muere el marido, se ve libre de la Ley que la une al marido. Por eso, mientras el marido vive, será considerada adúltera si se une a otro hombre pero, si muere el marido, queda libre de la Ley, de forma que no es adúltera si se casa con otro. Así pues, hermanos míos, sois muertos respecto de la Ley por el Cuerpo de Cristo, para pertenecer a otro: esto es, a aquel que fue resucitado de entre los muertos, a fin de que deis frutos para Dios»(Rom 7, 2-4).

En este fragmento repite de nuevo Pablo el motivo de la muerte con Cristo como liberación de la Ley; pero la imagen principal es la muerte del marido, que libera a la mujer de la ley matrimonial, de manera que puede casarse con otro sin ser adúltera. La mujer es la comunidad cristiana y sus miembros, su segundo marido es Cristo, y el vínculo anulado por la muerte del primer marido es la Ley. Seguramente no se debería ver una figura simbólica en el primer marido, pero aún así son estas palabras difíciles. Serían más fáciles de comprender si Pablo se hubiera dirigido a judeocristianos que estaban con anterioridad sujetos a la Ley, de la que ahora se hallaban libres, después de hacerse cristianos, y con ello haber aceptado un nuevo vínculo. Pero Pablo no dijo nunca con claridad que para los judíos que se hicieran cristianos, no estuviese vigente la Ley mosaica. Pues él opinaba que cualquier judío o no judío debería seguir viviendo como había vivido antes. La dificultad aumenta si consideramos que Pablo, en la carta a los Romanos, se dirige a gentiles. No quiere, por tanto, decir que los cristianos de la gentilidad, que estaban cercanos al Judaísmo antes de hacerse cristianos, se liberen ahora de su anterior atadura a la Ley judía.



Una cosa está clara: Pablo usa aquí creencias judías para fundamentar que los cristianos no deben realizar los preceptos de la Ley, pues están liberados de ellos y se encuentran en la gracia de Cristo. Esto es una paradoja audaz, que entonces resultaba muchos más inusual que hoy. Pues por aquel entonces el Judaísmo y la Ley tenían mucho valor para los judíos y para aquellos que estaban cercanos al Judaísmo. Pablo estuvo dispuesto a acometer una operación dolorosa, cuyo efecto deseado era conseguir que la nueva comunidad fuese autónoma. No lo hizo apenas por reflexiones tácticas. Para él la liberación de la Ley es de profunda gravedad, consecuencia de su evangelio y de su cosmovisión metahistórica. Allí donde antes estaba atado, es ahora libre. Por eso llenó los antiguos recipientes con un contenido nuevo. Sin embargo, no se debería dar a Pablo, precisamente por consideración a él, un carácter inofensivo. ¡Leamos con atención su terrible confesión en la carta a los Filipenses (3, 2-11)! Vuelve a empezar con un precepto judío, con la circuncisión, y la llama, cargado de emoción, corte. Aquí le es muy fácil subordinar el precepto bíblico a la esfera de la carne y contraponerlo al Espíritu: «Nosotros somos la (verdadera) circuncisión, los que servimos a Dios en el Espíritu y nos gloriamos en Cristo Jesús sin confiar en la carne». Y luego habla Pablo de su pasado anterior a su conversión. Ahora considera lo que antes era ganancia, una pérdida «ante la sublime grandeza del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por cuya causa abandoné todo esto y lo tengo por basura, con tal de ganar a Cristo...». No se puede traducir a otra lengua el lenguaje concentrado del texto griego. Es una erupción volcánica en el alma de alguien que «ha sido hecho prisionero por Cristo». ¡No discutamos sobre una

explosión tan elemental, porque también destruye el fructífero suelo de diligentes labradores! Sin embargo yo, «del linaje de Israel, hebreo e hijo de hebreo», ante esto tengo que enmudecer.

## Inversión de los valores judíos en Pablo

¿Se puede uno acaso asombrar, en estas circunstancias, de que la inversión paulina de los valores no se haya detenido ante el sentido original de la palabra bíblica? Examinemos un poco las palabras de Pablo a los Gálatas (Gal 4, 21-5, 1). Como en Rom 7, 1, utiliza Pablo en Gal 4, 21 la palabra «Ley» dándole dos significados distintos; para demostrar que los Gálatas no deben vivir bajo los preceptos de la Ley, da una nueva interpretación a las palabras de la Ley sobre Sara, la señora, y Agar, la esclava. Tanto la idea de las dos alianzas, la antigua y la nueva, como también la antítesis entre carne y Espíritu, proceden directamente del esenismo. En una audaz alegoría, Pablo crea aquí dos estratos contrapuestos: en la esfera de la carne incluye no sólo a Agar, la criada de Abraham, y a su hijo, sino también la Alianza del Antiguo Testamento, que tuvo lugar en el monte del Sinaí. Esta comparación le es factible, porque la sirvienta Agar era de origen árabe y, como dice Pablo, porque el monte Sinaí está en Arabia. Pero la Alianza mosaica corresponde, según Pablo, también «a la actual Jerusalem, pues ésta se encuentra con sus hijos en servidumbre».

Hemos visto que la Ley, según Pablo, está vinculada a la esfera de la carne; sobre la esclavitud a través de la Ley en Pablo hablaremos más adelante. Pablo –seguramente siguiendo el ejemplo de sus predecesores cristianos (véase Hebr 11, 18-24; el Sinaí frente a la Jerusalem celestial y la Nueva Alianza) –separa de un modo dualístico la Jerusalem terrenal y la Jerusalem celestial. A través del motivo de la servidumbre de la criada Agar y la libre condición de Sara, le es posible a Pablo calificar a la Jerusalem



celestial de libre y equipararla a la Sara libre, mientras que asocia la Ley del Sinaí y la Jerusalem terrenal a la esclava Agar. Así, Agar y su hijo se convirtieron en símbolo del Judaísmo y de la comunidad judía, mientras que Sara y su hijo Isaac llegaron a ser el símbolo de la Iglesia, de la Jerusalem superior, «de nuestra madre». Esta exégesis queda aún reforzada por la contraposición entre el nacimiento natural del hijo de la esclava y el nacimiento divino de Isaac: «El de la esclava nació según la carne, el de la libre, en virtud de la Promesa» (Gal 4, 23). También las figuras simbólicas de los dos hijos, Isaac e Ismael, quedan engranados en el contraste «Espíritu» y «carne». Por eso puede decir Pablo al final (Gal 4, 28-29): «Sin embargo, vosotros, hermanos, sois al modo de Isaac hijos de la Promesa. Así como entonces el nacido según la carne perseguía al nacido según el Espíritu, así también ahora. Pero, ¿qué dice la Escritura? (Éxodo 21, 10). Despide a la esclava y a su hijo, pues no ha de heredar el hijo de la esclava junto con el hijo de la libre!». Sobra explicar quiénes son, según Pablo, la criada y su hijo, a los que el Cristianismo debe expulsar. Es asombroso de qué modo tan espontáneo ha conseguido Pablo movilizar y tejer motivos tan ricos y variados para darle a una antigua historia bíblica un sentido nuevo y totalmente inesperado. ¿Pero se puede, acaso, interpretar del sentido mismo de los libros de Moisés que la alianza de Dios en el Sinaí signifique la esclava extranjera Agar, mientras que Sara y sus descendientes sean los cristianos, libres del vínculo del Sinaí y de su Ley? ¿No es más bien esta reinterpretación del texto bíblico el resultado de un desgarro en la conciencia de Pablo, presagio de todo lo que se hizo más tarde en la Iglesia y por la Iglesia? Espero que se me permita profesar un auténtico y profundo respeto por el genio religioso de Pablo, porque entendió y vivió la revolución que significaba el Cristianismo y supo transmitirlo elocuentemente a otros: «Habéis roto con Cristo todos cuantos buscáis la justicia a

través de la Ley, os habéis apartado de la gracia» (Gal 5, 4).

Antes de tratar la componente griega en Pablo, queremos traer aquí a colación otros dos ejemplos de la inversión de los valores judíos en Pablo, y por cierto de nuevo de la carta a los Gálatas. Me refiero en primer término a Gal 3, 15-20. Y de nuevo sólo vamos a abordar algún punto. La promesa a Abraham se compara a un testamento otorgado legalmente, que no puede ser anulado por nadie ni ser ampliado con ninguna cláusula. Por lo demás, Pablo llega a ese símil porque en la Biblia griega la palabra «Alianza» con Abraham se traduce con la palabra griega que significa «Testamento». Así, según la argumentación de Pablo, la Ley de Moisés, promulgada 430 años más tarde, no invalida la promesa hecha a Abraham. Y además, así lo dice Pablo, la Ley fue ordenada a través de un ángel en las manos de un mediador, el mediador es naturalmente Moisés. «No existe mediador en el Uno, sino que Dios es Uno». Aquí es, pues, el concepto de mediador peyorativo. Sin embargo, no vamos a seguir aquí todas las explicaciones de Pablo. Aquí nos interesa sólo una cosa: ¿Cuál es la promesa a Abraham que no pudo ser anulada por la Ley de Moisés? «Pues bien, las promesas fueron hechas a Abraham y a su semilla. No dice:'y a las semillas', como si se tratara de muchos, sino que se trata de una: a tu semilla. Esto es, Cristo» (Gal 3, 16). A partir del singular «semilla» demuestra Pablo que la promesa a Abraham no se refiere a los muchos descendientes de Abraham, sino a uno, Cristo. Que esta interpretación sea correcta, queda por ver: en hebreo la palabra «semilla» en singular es un concepto colectivo, pero en la exégesis rabínica ocurre a veces que, si le parece oportuno a un rabino, puede sacar del singular de un sustantivo bíblico consecuencias exegéticas. Así lo hizo Pablo, que había sido antes fariseo, para fundamentar su personal cosmovisión cristiana.

No mucho más adelante (Gal 3, 24-25) aparece una reinterpretación muy instructiva de un pensamiento rabínico: «La Ley ha sido nuestro maestro hasta Cristo, para que fuésemos justificados por la fe. Pero una vez llegada la fe, no necesitamos ya un maestro». En griego utiliza, naturalmente, la palabra «pedagogo»: así se llama a la Ley en una homilía rabínica. La palabra griega para «Ley» es una traducción del hebreo «Torá». Esta palabra designa no sólo la praxis judía de la Ley, sino también los cinco libros de Moisés del Antiguo Testamento o, en sentido amplio, todas las Escrituras Sagradas judías y toda la enseñanza de los judíos. Buber traduce la palabra Torá por «Weisung» (enseñanza, instrucción). La «enseñanza» es para el pueblo judío santa y fue identificada por ellos con la Sabiduría divina mucho antes de Jesús. Según los Proverbios veterotestamentarios de Salomón, la Sabiduría existía ya antes de la Creación junto a Dios, y esta imagen se transfirió a la Torá, a «la enseñanza». Se pensó que ella era el principio divino a través del cual fue creado el mundo. En los Proverbios de Salomón (8, 30) dice la Sabiduría divina: «Fui con él [Dios] un discípulo fiel, y fue un deleite día a día». Que también aquí la Sabiduría divina, que estaba junto a Dios, se refiere a la enseñanza –o, si se quiere, a la Ley–, queda demostrado para el homilista judío, porque podía leer en los salmos (119, 92): «Si tu instrucción no hubiese sido mi delicia, ya habría perecido en mi miseria». La palabra, que hemos traducido por «discípulo fiel», es ya en el original difícil, y el homilista judío lo interpretó como «educador», maestro y, como él dice expresamente con la palabra griega, como pedagogo. La Torá, la «enseñanza», moraba como Sabiduría con Dios, y después de ser otorgada a Israel es, para aquel que profundiza en ella, «un deleite día a día» (Prov 8, 30), y sin deleite en la enseñanza hubiese el hombre perecido en su miseria (Salmo 119, 92).

La idea de que la Ley es el pedagogo, el educador, es judía y rabínica, y expresa el agradecimiento de los judíos por habér-

seles otorgado la enseñanza divina. Una limitación temporal de este don divino sería impensable para un judío, y si terminara la labor de su maestro sería una desgracia espantosa. En Pablo es de otro modo: según su opinión uno tiene que haber terminado el aprendizaje. El objetivo de la Ley como maestro era llevar a los hombres a la fe que dispensa la justicia. «Antes de que llegara la fe, estábamos bajo la custodia de la Ley, encerrados con vistas a la fe que había de revelarse» (Gal 3, 23). Como esa tarea de la Ley fue realizada por Cristo, «no necesitamos ya un pedagogo», ahora es uno justificado por la fe, sin la Ley. El pensamiento es claro, pero no deberíamos olvidar que también aquí Pablo, por un lado, le debe mucho a su formación rabínica anterior, pero, por otro, utiliza el motivo rabínico dialécticamente en dirección opuesta. Esto no es sólo el resultado de la estremecedora conversión de Pablo, sino también es expresión de la revolución con respecto a la fe de Israel a la que se llegó después en el Cristianismo, no sin la contribución de Pablo.

## Pablo y la cultura griega

Queremos ahora estudiar la influencia griega en Pablo. Los judíos que vivían en la diáspora entre gentiles de habla griega estaban ya, hacía tiempo, más o menos helenizados. Su lengua madre era el griego y no hablaban, como ya hemos visto, ninguna lengua judía especial, sino la misma lengua griega que la de su entorno. El griego que se hablaba entonces en Grecia y fuera de Grecia no era la lengua que hablaron y escribieron los griegos de la época clásica. Era un griego popular particular que, naturalmente, tenía muchos estratos. La lengua literaria era muy superior a la del pueblo sencillo. Muy significativo es el hecho de que la traducción griega del Antiguo Testamento se escribió en un griego popular semejante, que ningún gentil educado se hubiera atrevido a usar. Esto es válido, con excepción de ciertos escritores judíos instruidos, como fue el caso del famoso filósofo judío Filón de Alejandría, para toda la literatura judía y cristiana primitiva, es decir, para todo el Nuevo Testamento y, por tanto, para Pablo. De esta lengua griega vulgar, en la que escribieron los judíos y cristianos antiguos, no hay ningún paralelo en las obras literarias de la época helenística y los primeros años romanos. Una lengua parecida la encontramos sólo en las cartas de las clases populares conservadas en Egipto. Incluso las novelas dirigidas a un amplio público griego suenan muy ilustradas comparadas con lo que compusieron entonces los judíos y los cristianos de las primeras generaciones. El hecho de que la mayoría de los judíos y de los cristianos fuesen literariamente activos en un lenguaje semejante demuestra que debían pertenecer a las capas sociales más sencillas y no a las educadas. Esto se debería tener en cuenta cuando se habla de la formación griega de Pablo.

Es, en realidad, una exageración que sobrepasa todos los hechos el imaginarse a toda la población del Oriente griego como si fuesen grandes conocedores de la literatura griega y de la producción filosófica. ¿Acaso pudo disfrutar Pablo en su juventud, y posteriormente, más de la cultura helénica que su vecino pagano, el zapatero o el panadero? Ellos podían, claro está, leer y comprender a Platón, y con esfuerzo incluso a Homero, pero ¿lo hacían verdaderamente en la civilización de masas griega de entonces esta gente sencilla? El lenguaje de las obras judías y cristianas primitivas delata, en cualquier caso, que sus escritores no eran particularmente educados.

Naturalmente, los judíos estaban mucho mejor formados que sus vecinos en un área importante: disfrutaban, desde los primeros años de la infancia, de la educación judía, habían leído el Antiguo Testamento y otros escritos judíos en la versión griega y también escritos judíos redactados en griego. Algunos

de los judíos helenísticos podían asímismo entender hebreo; cuántos, es difícil de calcular hoy. Su formación judía estaba alimentada también por la lectura de los libros de Moisés en las sinagogas y por los sermones del Shabbat. Por la influencia de la educación judía se formaban también, al menos en parte, aquellos no judíos que estaban cercanos al Judaísmo y que pertenecían a la categoría de los temerosos de Dios. Un temeroso de Dios fue, sin duda, el evangelista Lucas, el médico de Antioquía, en Siria, antes de convertirse al Cristianismo. Lucas conocía muy bien la Biblia griega y escribía, por tanto, un griego superior al de Marcos y al de su amigo Pablo. Del mismo modo, los cristianos de origen gentil, a los que escribía Pablo, eran versados en la Biblia judía ya antes de hacerse cristianos, como lo atestigua Pablo reiteradas veces. Algo más tarde, este nivel de conocimiento de los paganos que se hicieron cristianos en la primera época cambió. Clemente, el obispo de Roma, tiene que animar a su lectores en la carta que escribió alrededor del año 96 a leer la Biblia y a aprender los dichos de Jesús. Para mayor seguridad no sólo hace alusión a versos del Antiguo Testamento, como lo pudo hacer todavía Pablo cuando escribía a los cristianos de origen pagano, sino que cita fragmentos enteros del Antiguo Testamento. También Justino, oriundo de Palestina (hacia 100-165 después de Cristo), tiene que conformarse con citar en sus escritos largos trozos de la Biblia. Por aquel entonces, muchos paganos cristianizados ya no estaban tan cercanos al Judaísmo antes de hacerse cristianos. Se convirtieron al Cristianismo únicamente a través de la misión cristiana.

Con Pablo sucedió de distinto modo que con la mayoría de los judíos helenísticos. No sólo sabía hablar hebreo, también podía utilizar la Biblia hebrea, una empresa que no se puede dar por sobreentendida, ya que entonces se escribía el hebreo sin vocales. Para leer hebreo había que haber estudiado mucho. Si



Pablo lo aprendió en Tarso o, básicamente, más tarde en Jerusalem, donde recibió la formación judía, no lo podemos demostrar. Sabemos que había algunos judíos de la diáspora griega que visitaban Tierra Santa y la Ciudad Santa de Jerusalem por un período más o menos largo, y algunos se establecían en la ciudad. Durante el tiempo que duró la última visita de Pablo a Jerusalem permaneció allí también su sobrino (Act 23, 16).

La relación, pues, de Pablo con Tierra Santa y Jerusalem y el conocimiento del hebreo que obtuvo de primera mano, no eran ninguna excepción entre los judíos helenísticos, pero todo indica que Pablo estaba mucho más enraizado en el clima espiritual de la comunidad judía palestina que sus paisanos judíos de Tarso. ¿Se puede explicar esto por los antecedentes familiares? El Padre de la Iglesia Jerónimo nos da la noticia de que Pablo procedía de la pequeña ciudad de Giscala. Cuando esta ciudad fue tomada por los romanos emigró, presumiblemente, con sus padres a Tarso, en Cilicia. Así lo dice Jerónimo en su escrito *Sobre los hombres ilustres.* Giscala se encuentra en Galilea, y de allí era oriundo uno de los guerrilleros de la lucha contra Roma, Juan de Giscala. Sólo en esta guerra, que terminó con la conquista de Jerusalem por Tito en el año 70 después de Cristo, fue conquistada Giscala por los romanos, esto es, después de Pablo. En este punto, por tanto, la noticia de Jerónimo es inexacta. Parece ser que Pablo no nació en Giscala, sino ya en Tarso. Quizá emigraron sus antepasados de Giscala cuando los romanos ocuparon el país en el año 63 antes de Cristo. Con todo, no veo ninguna razón para dudar de que la familia de Pablo procediese de Giscala: la pequeña ciudad galilea de Giscala (en hebreo Gush Halav) no es tan famosa como para que se hubiese inventado que Pablo procedía de allí. Y una procedencia palestina de Pablo encaja perfectamente en todo el cuadro: así se puede explicar mejor su unión con la tierra y la cultura hebreas. Pablo no era un típico judío helenístico, para ello estaba dema-

siado enraizado en el suelo materno de Tierra Santa. Como ya se ha dicho, no estaba el resto de los judíos helenísticos tan helenizado como se puede uno imaginar un poco románticamente; y tampoco poseían una educación griega profunda sus vecinos no judíos de la misma capa social. Con respecto a la formación judía de los judíos «griegos» se debería saber que no sólo leían la Biblia griega y oían los sermones, sino que entre ellos florecía una intensa actividad literaria. Se traducían libros hebreos y arameos no bíblicos y otros se redactaban en griego. En éstos se introducía la sabiduría griega no judía, compilada por judíos helenísticos más formados en la cultura griega. Hay que suponer que Pablo leyó obras del estilo de *La Sabiduría de Salomón*, y así pudo conocer también el espíritu griego. Ya hemos hablado de la intensa actividad espiritual de los antecesores cristianos de Pablo, de los que adoptó muchas cosas. Del trato con ellos y de sus predicaciones aprendió, seguramente, cosas griegas. Y cuando, después de su conversión, llegó a ser el apóstol de los gentiles aprendió, con seguridad, más sabiduría griega para poder hablar con los paganos en su propio lenguaje.

## Pablo y la filosofía estoica

La fuente capital de la que bebió Pablo, seguramente en directo, antes y después de su conversión, fue la filosofía popular griega, sobre todo la escuela estoica y cínica. Para llegar a este conocimiento no tuvo necesariamente que leer tratados escritos, sino que pudo presenciar con facilidad disertaciones de filósofos ambulantes. «El fervor que ponen los hombres de Tarso en la filosofía, y en la educación en general, es tan grande que incluso Atenas y Alejandría quedan superadas», cuenta el geógrafo Estrabón y enumera una serie de filósofos estoicos procedentes de Tarso. Se suele hablar, a menudo, de la influencia estoica en Pablo. Pero se debería analizar esta cuestión después de hacerse una idea más exacta no sólo de los puntos esenciales de la proclamación de Pablo, sino también de la verdadera esencia de la filosofía estoica, y quizá de la cínica. Con buscar también en Pablo virtuosas verdades triviales o tópicos, como los que aparecen en la filosofía estoica vulgar, no se llega al meollo de la cuestión. Pues ni Pablo ni los estoicos serios fueron nunca «virtuosos» filisteos. Nuestra pregunta tendrá que ser, pues: ¿pudo Pablo apoyarse en la sabiduría griega de los estoicos para su revolución religiosa? O dicho de otro modo: ¿su argumentación sobre la Ley de los judíos fue entendida por los gentiles porque pudo traspasar ese razonamiento fácilmente a las estructuras mentales del mundo, no desconocido para ellos, de los estoicos? No hay apenas trabajos previos sobre este campo, y por eso es una pena que no podamos tratar esta cuestión en detalle. Con ello vamos a aprender también algo sobre los estoicos que no es generalmente conocido.

Lo más fácil sería suponer que Pablo, en su crítica de la Ley, utilizara determinados concepctos propios de los cínicos. Todos conocemos al famoso filósofo cínico Diógenes, que vivió en tiempos de Alejandro el Grande, en Corinto, metido en un barril. Los cínicos despreciaban las normas de vida, las leyes y la civilización aceptadas, y exigían una vuelta radical a la naturaleza. Ciertamente, dejaron de existir como una escuela filosófica independiente mucho antes de Pablo, pero su influjo en la filosofía de los estoicos es muy apreciable. Poco tiempo después de Pablo volvió a renovarse la escuela cínica; el Oriente griego fue recorrido por cínicos ambulantes; por aquel entonces, los cínicos eran los «hippies» del Imperio romano. La pregunta consiste sólo en si los cínicos ya en tiempos de Pablo habían vuelto a existir como escuela filosófica independiente.

De los estoicos se cree, en general, que eran los puntales de la sociedad, del orden legal y de la religión tradicional. Esto es, en efecto, cierto pero se ignora con ello la otra cara de la filo-

sofía estoica: el elemento revolucionario. Después de todo, Bruto, el asesino de César, y el mayor enemigo de César, Catón el Joven, fueron discípulos de la filosofía estoica; también los exponentes de la resistencia contra el Imperio romano eran estoicos, y se pueden contar entre ellos algunos conspiradores. Los estoicos abogaban por el tiranicidio. Lo revolucionario de su filosofía es que postulaban un orden social ideal conforme a la naturaleza y aceptaban las leyes existentes sólo en tanto estas leyes promoviesen la virtud. Según su opinión, incluso las leyes justas existentes eran una especie de «primeros auxilios», mientras que las leyes verdaderas eran las leyes no escritas de la divinidad. Zenón, el fundador de la escuela estoica, encontraba la religión tradicional pagana, con su culto a los dioses, ridícula. Más adelante se reconciliaron los estoicos con la religión tradicional pagana, y pensaron que su práctica era beneficiosa para la masa; personalmente opinaban, sin embargo, que la única deidad verdadera era la razón universal. Como teólogos, los estoicos dividían la religión en tres modalidades: los dioses de la religión natural eran las fuerzas de la naturaleza personificadas, la religión estatal era organizada por los diferentes estados a través de la promulgación de leyes, y la religión mítica era un producto de la fantasía poética. Los estoicos se reconocían a sí mismos como ciudadanos del mundo: su verdadera patria es el mundo en su estado ideal. Sólo el filósofo es un hombre verdaderamente libre; los demás, mientras no accedan al conocimiento verdadero, son siervos, esclavizados por sus apetitos, por la civilización opulenta y por las leyes humanas a menudo injustas.

Ya hemos insinuado, con ayuda de esta corta panorámica, qué motivos estoicos utiliza Pablo, según sospechamos, para hacer comprensible y profunda su crítica de la Ley. Todos estos motivos griegos en Pablo no apuntan a su filosofía cristológica de la historia –a diferencia de los motivos originalmente esenios y rabínicos–, y parecen estar relacionados entre sí desde el punto de vista ideológico. Es digno de resaltar que Pablo dirija la componente revolucionaria no conformista de la filosofía estoica precisamente contra un problema judío, contra la interpretación tradicional de la Ley en Israel. Esta paradoja es muy instructiva.



## La crítica estoica de la religión y Pablo

Di con todo este conjunto de cuestiones cuando una vez leí el llamado cuarto libro de los Macabeos, un libro judeo-helenístico que quiere demostrar, con el ejemplo de los mártires de la época macabea, cómo el Judaísmo, y no los griegos, realizaba mejor los ideales de la filosofía estoica. En este libro (4 Mac 5, 5-13) leemos cómo el rey griego Antíoco quería, en vano, obligar al anciano sacerdote judío Eleazar a que disfrutase de la carne prohibida. Antes de ordenar atormentarle, intenta persuadirle. El tirano dice que el viejo judío no le parece que sea un filósofo, e intenta convencerle para que abjure de su absurda religión: «¿No quieres despertar de vuestra estúpida filosofía, renunciar a tu necedad, aceptar la razón, como corresponde a tu edad, y filosofar sobre la Verdad, que sirve para algo?». Y el rey argumenta contra la prohibición judía de comer carne de cerdo: «¿Por qué rechazas, donde la naturaleza es benigna dispensadora, el disfrute de la exquisita y sabrosa carne de este animal? Es en verdad un disparate no gustar de ese inocente placer; sí, en verdad es una injusticia rechazar los regalos gratuitos de la naturaleza». Es una lástima que no podamos traer aquí también las palabras de Eleazar, aunque son también muy interesantes para nuestro argumento.

En el texto, sin embargo, se ve muy claramente que las palabras de Antíoco reflejan de manera desfigurada una filosofía griega, una polémica bien estoica, bien cínica, contra el ser

contrario a la naturaleza de la Ley judía. Es asombroso que e el tratamiento de la cuestión de la carne destinada a sacrificic en Pablo (1 Cor 10, 25-32) se encuentre un motivo parecid «Todo cuanto se vende en el mercado comedlo sin hacer av riguaciones por motivos de conciencia, porque del Señor es l tierra y cuanto la llena». Sin duda, no se habla aquí de man ra directa de las leyes alimenticias judías, pero quedan lógic mente incluidas, y el argumento de que Dios creó toda carn para deleite del hombre se parece mucho a la opinión filosóf ca expresada en la boca de Antíoco.

Aquí el punto de vista de Pablo es de otra índole que e su polémica cristológica. Si creo comprenderlo bien, esta vez de origen estoico. Según el parecer de esta filosofía, la religió natural es la mejor, superior a la religión «política» que se est blece a través de leyes estatales, y toda carne es un regalo beni no de la naturaleza o, como lo enuncia Pablo de manera bíbl ca: «Del Señor es la tierra y cuanto la llena». También las siguier tes explicaciones restrictivas de Pablo parecen estar influidas por la filosofía estoica: introduce el concepto estoico de la conciencia. Vale la pena leer todo el párrafo de Pablo. Entonces se percibirá cómo su solución, que excede a la de los estoicos, es cristiana en el mejor de los sentidos. En lo que respecta a las normas alimenticias, hay que tener en consideración la conciencia del otro. Aquel que es fuerte en la fe es libre y no está vinculado a la normativa de la Ley y otros preceptos religiosos rituales, pero «¿por qué ha de ser juzgada mi libertad por una conciencia ajena?». Esta moral práctica la aprobaría cualquier estoico. Pero la intención de Pablo es teocéntrica: se trata de Dios. «¡Ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios!».

Una toma de posición parecida la encontramos en la carta a los Romanos (capítulo 14). De nuevo se debería leer todo el párrafo. Entonces se podría conocer a un Pablo diferente del



que nos es habitual. A los cristianos que se atienen a las leyes alimenticias se les llama «débiles en la fe». «Hay quien cree poder comer de todo, el débil come sólo verduras», pero hay que tener consideración con los débiles. Esto vale también para aquellos cristianos que se sienten obligados a seguir un calendario de fiestas y de ayunos. «Uno hace distinción entre un día y otro, otro juzga iguales todos los días; cada uno debe llegar, según su propio sentir, a un pleno convencimiento».

También, según los estoicos, la distinción religiosa entre los diversos días es una parte de la religión política, regulada por normas estatales. Según su opinión, es beneficiosa –esto, sin duda, no lo creía así Pablo–, pero no es el estadio superior de la religión natural. Por consiguiente, para el verdadero filósofo estoico no hay en sí diferencia alguna entre los diversos días, y todos los alimentos que nos dispensa la naturaleza son, en sí, puros. También Pablo da testimonio desde su fe: «Sé, y estoy convencido en Cristo Jesús, que nada es por sí y en sí mismo impuro; sólo para aquel que considera algo impuro es impuro ... Todo es, ciertamente, puro pero es perjudicial para la persona que lo come dando escándalo». Veremos inmediatamente que en la contraposición entre la religión natural y la religión legal que hace Pablo se puede dar por seguro un origen estoico o cínico. Cómo desarrolla Pablo más adelante esta antítesis, no corresponde ya a la cuestión de la formación griega de Pablo. Sólo queremos observar lo siguiente: Pablo llegó, basándose en este principio estoico, a la fundamentación racional de la tolerancia de las diferentes convicciones y conductas dentro de la Iglesia; ¡se debería haber tomado nota de esto antes!

## Las leyes en la Stoa y la libertad con respecto a la Ley en Pablo

La religión «política» estatal se establece, según la doc-

trina estoica, a través de leyes humanas. Las leyes humanas no tienen por qué ser en sí mismas contrarias a Dios; son incluso, por lo general, necesarias para la sociedad existente. Poseidonio opinaba: «Cuando la humanidad degeneró y se alejó, a causa de la civilización, de la concepción natural, aparecieron los tiranos. Por eso se hicieron necesarias las leyes, y éstas, al principio, eran todavía establecidas por filósofos» (Séneca, *Cartas* 90, 4-6). Pablo dice en la carta a los Romanos (13, 1-3): «Que todos se sometan a las autoridades constituidas; pues no hay autoridad que no provenga de Dios...». Esto es, como todo el pasaje (Rom 12, 10 hasta 13, 3), originalmente esenio, como lo he demostrado en otro lugar. Sabemos por los Rollos del Mar Muerto y por Josefo (*Guerras Judías* 2, 140) que los esenios eran exhortados a «guardar siempre fidelidad a todos, especialmente a la autoridad, pues sin Dios no llega nadie a un puesto de autoridad». Pero opinaban, sin embargo, también que no se debía someter uno a la autoridad a causa de su bondad, sino porque el tiempo de la venganza divina final no había llegado todavía (compárese Rom 12, 17-21). Esto no encaja de ningún modo con lo que dice Pablo a continuación (Rom 13, 3-7). Afirma: «pues los gobernantes no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Entonces obra rectamente y obtendrás de ella elogio. Pues es para ti servidor de Dios, que te educa para el bien...». Este enjuiciamiento complaciente de una autoridad actual, y además pagana, no puede ser esenio. Tampoco está dentro del espíritu de los cínicos radicales, pero corresponde a lo que pensaban los estoicos sobre la promulgación de leyes estatal, en tanto la autoridad cumpla su obligación de la mejor manera posible en el mundo civilizado.

Pero, ¿qué sucede cuando las leyes son injustas? Entonces aparece la antítesis estoica entre el orden existente y la ley universal natural y divina, entre la ley escrita y la no escrita. Se nos



ha conservado una colección de cartas que, como sabemos ahora a partir del descubrimiento de los papiros, fue redactada al principio del segundo siglo después de Cristo. Las cartas están escritas en nombre del antiguo filósofo Heráclito, pero en realidad son estoico-cínicas. En la novena carta escribe Heráclito a su amigo Hermodor, al que desterraron los efesios de su ciudad por haber concedido en sus leyes igualdad civil a los libertos, y a sus hijos, el acceso a los cargos públicos. El redactor dice en nombre de Heráclito, entre otras cosas: «Por el contrario, el hombre efesio, si es un hombre de bien, debe ser un ciudadano del Universo. Pues esta es la patria común de todos, en el que la letra no será la Ley sino Dios, o mejor dicho, no habrá aquí ningún transgresor, pues alguien así no puede esperar a quedar sin descubrir».

Los motivos estoicos que se abordan y se aluden en este párrafo y en toda la carta son importantes para descubrir la influencia estoica en Pablo. Leamos, por ejemplo, lo que dice entre otras cosas en su segunda carta a los Corintios (3, 6-11): «Dios ha capacitado a los cristianos para ser ministros de la Nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu; pues la letra mata, mientras que el Espíritu da vida. Pues si el ministerio de muerte, grabado con letras sobre piedras, resultó glorioso..., ¿cuánto más glorioso no será el ministerio del Espíritu?».

La contraposición entre leyes hechas y escritas por hombres y la ley no escrita, promulgada por los dioses, es entre los griegos, más antigua que la escuela cínica y estoica, la cual adoptó esta idea. En la carta filosófica presentada anteriormente llegamos a saber también lo que, en origen, significaba cuando se decía que la letra mata. Cuando no sea ley la letra, sino Dios, entonces no habrá transgresores. La letra mata porque las leyes humanas son causa de las condenas a muerte. Pablo, ciertamente, entiende la frase de que la letra mata de otro modo, en el sentido de su teología de la Ley. La Antigua Alianza fue gra-

bada con letras sobre tablas de piedra y, aunque estuvo acompañada por la gloria de Dios, se ha convertido en ministerio de muerte, mientras que la Nueva Alianza es el ministerio del Espíritu, y el Espíritu da vida. Aunque el sentido ahora es diferente, se puede reconocer el principio estoico: éste posibilitó, con seguridad, a los lectores griegos el acceso al mundo espiritual de Pablo. Tomemos en consideración todavía otro punto de la carta estoica. Leemos allí que el hombre de bien es ciudadano del Universo, que es la verdadera patria en la que rige, no la letra, sino Dios como ley. Vemos pues: en la filosofía estoica existe una curiosa antinomia. Por un lado, el sabio es ciudadano del Universo pero, por otro lado, el mundo donde él vive no es el mundo ideal divino, del que es ciudadano, pues es el mundo de la civilización, de la letra, de los apetitos. También aquí el monismo estoico es, en realidad, dualista. El sabio no pertenece al orden de este mundo, pertenece a Dios, es hijo de Dios. Tenemos en la carta a los Gálatas (4, 21-31) la complicada alegoría de Sara y Agar, interpretadas como la Jerusalem celestial y terrenal. Los motivos son motivos judíos reinterpretados, también el modo de exégesis es judío. Esto se puede aplicar a la Jerusalem terrenal y celestial, a la que pertenecen los cristianos. No hay duda: la verdadera patria de los cristianos es la Jerusalem celestial, «pues el reino del que somos ciudadanos está en los cielos» (Filp 3, 20). Semejantes palabras no le sonaban ciertamente extrañas a un lector griego, y no le fue difícil interpretarlas en el sentido estoico.

## La libertad estoica y la libertad del cristiano en Pablo

A esto hay que añadir algo más: en la alegoría de la carta a los Gálatas se contrapone la esclava Agar a la Sara libre, y de la Alianza del Sinaí se dice que engendra servidumbre. La



Jerusalem judía actual está «con sus hijos en esclavitud, pero la Jerusalem de arriba es libre, y ella es nuestra madre... Por eso, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre». No sólo ahí, sino también en otro lugar, opina Pablo que el cristiano está libre de la servidumbre de la Ley. «Pues la ley del Espíritu que da vida en Cristo Jesús te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 2). Esta acentuación expresa de la libertad del cristiano es propia de Pablo y no procede apenas del Judaísmo. Tiene un importante paralelo en la filosofía estoica. Ya Zenón, el fundador de la Stoa, opinaba en su ensayo sobre el estado ideal: sólo el sabio es libre, todo ignorante es esclavo; y este pensamiento se convirtió en patrimonio común de la escuela.

El sabio es, por tanto, el verdadero ciudadano del estado ideal del mundo natural divino, donde no hay leyes cuyas letras maten; él es el que es libre y su ley es Dios, de quien es hijo. La religión estatal «política», que se establece por leyes, hace distinción entre los días y los alimentos, pero la verdadera piedad superior no las conoce. Todas estas ideas estoicas reflejan la cara no conformista, revolucionaria, de la doctrina estoica, y todas las reinterpreta Pablo y las utiliza en la crítica de la Ley y de la Antigua Alianza en el Sinaí. Ahora ya no es el filósofo, sino el cristiano, el que está libre de la Ley, quien vive según la Ley de Dios, el que, si es fuerte, no hace distinción entre alimentos y días. Si lo entiendo correctamente, la valoración de lo natural que hace Pablo en estos pasajes, en los que debe tanto a la filosofía estoica, es más positiva que en otros momentos en los que incluye lo natural, al modo originalmente esenio, en la esfera de la carne.

No hemos hablado sólo de la formación judía y griega de Pablo, sino también del pensamiento cristiano que Pablo toma de sus predecesores cristianos. Con ello hemos querido descifrar el enigma llamado Pablo. Muchas cosas buenas y no tan

buenas ocurrieron con razón y sin razón en nombre de Pablo, pero su genialidad no se la puede negar nadie. Creo que se entenderá mejor la erupción volcánica en Pablo y desde Pablo, si se le entiende desde su tiempo y contra su tiempo.

# IV

# TAREA COMÚN: DESCUBRIR LA HERMANDAD

# 12. Hitos de la cosmovisión judía

## El amor en el Antiguo Testamento

El cristiano sabe que el Antiguo Testamento es la primera parte de sus Sagradas Escrituras. También fue la base para Jesús y Pablo, y para todo el Nuevo Testamento. Todas las palabras sobre el amor al prójimo, que prohiben el odio, que encontramos en el Nuevo Testamento, se basan en citas del Antiguo Testamento. Así, es sabido que el mandamiento del amor al prójimo es un versículo de los cinco libros de Moisés (Lev 19, 18). Que el amor al prójimo es la suma de toda la Ley lo dijo ya, con anterioridad a Jesús, el maestro judío Hillel, y se repite constantemente entre los judíos. Esta palabra es uno de los hitos de la cosmovisión judía. En un escrito rabínico se dice: «El verdadero héroe es el que supera sus malas inclinaciones, de manera que consigue hacer de su enemigo un amigo». Nunca he leído en el Antiguo Testamento que se haya predicado el odio contra nadie. Todo lo contrario, se dice: «No debes alegrarte de la caída de tu enemigo»; «Ayuda al animal de carga de tu enemigo». Por lo tanto, el Antiguo Testamento está situado, con razón, en la Biblia cristiana, delante del Nuevo Testamento: es su condición indispensable. Esto vale también para el universalismo cristiano. Todos nosotros fuimos creados a imagen de Dios, pero el padre de *todos* nosotros es el patriarca de Israel; a Abraham se le llama padre de *muchos pueblos*. Todo esto está escrito en el Antiguo Testamento.

Hay que leer el Antiguo Testamento como una totalidad. Los judíos lo leen apoyados en la tradición oral. El Sermón de la Montaña nos ha enseñado, que las palabras «Ojo por ojo, diente por diente» no se deben entender literalmente; tampoco fueron escritas con esa intención. En un texto rabínico importante leemos que la tradición oral fue necesaria para entender correctamente estas, en apariencia, crueles palabras. Sin la tradición oral se tropezaría en ellas. Y sin embargo hay políticos, que se tienen por cristianos, que hacen mal uso de la frase «Ojo por ojo, diente por diente» para sus agresivos objetivos. Algo así sería del todo impensable en un judío auténticamente religioso.

Una pequeña observación a los límites del amor al prójimo: después de enunciar estas palabras dijo Jesús: «Pero yo os digo, ¡no hagáis frente al mal!» (Mt 5, 39). ¿Es el malvado o el mal, al que no hay que hacer frente? La continuación («si alguien te abofetea en la mejilla derecha») nos demuestra, sin lugar a dudas, que se trata del malvado y no del mal. Y a pesar de todo, se malinterpretaron con frecuencia, y de manera terrible, las palabras de Jesús, y así ocurre también hoy a menudo. Muchos creen, por lo menos desde Tolstoi, que Jesús exigió que sus discípulos no deberían hacer frente al mal, a la malevolencia en el mundo. A mí me pareció siempre esa interpretación de las palabras de Jesús incomprensible. ¿Creyeron entonces estos cristianos, cuando predicaban en el nombre de Jesús, que no se debe poner resistencia al mal para poder seguir siendo cristiano? Esto no es Cristianismo, sino adoración del diablo. Dice un salmo: «Dios ama a los que odian el mal»(97, 10). Y una mujer judía muy sabia e instruida, que vivió unos años después de Jesús, opinaba que no se debería aborrecer al pecador, sino el pecado. Con esta limitación del amor al prójimo también estaría Jesús de acuerdo.





Si no se lee el Antiguo Testamento como una totalidad se cometen siempre faltas graves. Esto puede ocurrir también si se realiza una selección del Nuevo Testamento. Así, en la Antigüedad los diferentes grupos gnósticos escogieron cada uno un evangelio, y con ello cayeron en contradicciones insolubles. Pues el evangelio escogido por esta secta contradecía las interpretaciones de la secta sobre otros pasajes. Así lo dice con razón el padre de la Iglesia Irineo.

Lo mismo ocurre con el Antiguo Testamento cuando se le interpreta selectivamente, en este caso de manera hostil. Tal y como yo lo veo, todo el Antiguo Testamento está orientado a anunciar el amor a Dios y al prójimo. Si alguna vez se habla con dureza en el Antiguo Testamento es, generalmente, porque actúa como un cerrojo que hace imposible una interpretación incorrecta del Nuevo Testamento. Previene del peligro de traspasar las fronteras del amor ligera y peligrosamente al malinterpretar el Nuevo Testamento. No se podría construir eficazmente la sociedad cristiana, la Iglesia, sin la ayuda del Antiguo Testamento. Sin la visión jurídica del Antiguo Testamento referida al mundo y su distinción entre lo que es justo e injusto, la Cristiandad no sería una Iglesia que responde del mundo en su totalidad, sino una gran secta misionera. Y correría el terrible peligro de tolerar el mal y la injusticia e incluso de fomentarla.

## REVOLUCIÓN DEL AMOR

Entre la época del Antiguo y del Nuevo Testamento se produjo un gran cambio en el pensamiento judío, de manera que, desde el punto de vista cristiano, el Judaísmo precristiano equivale a una especie de *praeparatio evangelica*, una prepara-

ción para el Cristianismo. Se trata por así decirlo, de una revolución del amor, una progresiva armonización del Judaísmo que tuvo lugar con el comienzo del Antiguo Testamento y que no permaneció anclada en los venerables valores de la Antigua Alianza. Así, por ejemplo, se fue desmontando silenciosamente el derecho penal veterotestamentario. Valdría la pena estudiar cómo en la época precristiana (y postcristiana) se fue humanizando, precisamente en el rabinismo, por ejemplo, la idea de «guerra santa» del Antiguo Testamento. De este modo, tanto los judíos como los cristianos leen el Antiguo Testamento con la misma soberana ceguera. Sin darnos cuenta, ambos saltamos por encima de residuos orientales antiguos que han quedado en el Antiguo Testamento. Sin embargo, así como existe entre los judíos una creativa tradición oral, así existe también en la Iglesia un *magisterium divinum*, una tradición consagrada. Esto previene a ambas comunidades de una adulteración hacia la izquierda o hacia la derecha. ¡De esto tendrían que tomar nota mis lectores católicos!

Dios no es sólo el Dios del amor, sino también el Dios del Juicio. El Judaísmo rabínico es una cosmovisión amorosa, pero no sentimental. Así ocurre en realidad también en el Nuevo Testamento, y así ha sido, por lo general, también en la Iglesia.

Tampoco hoy se le ocurriría a ningún judío atento a su tradición preferir al pecador antes que a la persona honesta. Esto tampoco se le ocurrió nunca a Jesús. Ningún judío normal caería en la idea de que el amor al prójimo signifique una entrega al pecador. Pues el Judaísmo se ahorró fomentar, en nombre del amor a la humanidad, el peligro de una victoria del mal. Es verdad, diría un judío, que nunca se ama suficientemente y que el odio está prohibido. Pero amar demasiado no quiere decir amar de manera falsa y masoquista.



# 13. Un asesinato tolerado del hermano

## Europa y el antijudaísmo

En el precioso e importante artículo «La cuestión divina después de Auschwitz» escribe Kurt Schubert (Entschluss, 34, Jg; *Christ und Jude,* «El cristiano y el judío», pp. 15-16), entre otras, las siguientes frases: «Mientras que todavía se pudo 'cavernizar' a los judíos en guetos, el antijudaísmo militante, para el cual el asesinato es un objetivo expreso, no fue necesario para estos antisemitas. Pero cuando los judíos no pudieron ya ser confinados y aislados del entorno, los radicales antisemitas no encontraron otro recurso más que la supresión física del Judaísmo».

En mi opinión, estas frases necesitan una puntualización más exacta, porque podrían dar la impresión inexacta de que la «solución final» fue, de algún modo, una continuación directa del antijudaísmo albergado en el Cristianismo y en la Iglesia. A mí me parece, por el contrario, que la verdad es que el exterminio sistemático de los judíos de Europa fue posible porque Europa y los estados europeos ya no eran cristianos. Esto es una perogrullada, pero no se la debería olvidar.

## Acusación contra la Europa pagana

En mis estudios he ido descubriendo, tanto en las fuentes como en la historia del Cristianismo y de la Iglesia, cada vez

más gérmenes del virulento y venenoso antijudaísmo; la imagen es bastante aterradora. No sería quizá descaminado pensar que el antijudaísmo, en mayor o menor medida, es, de algún modo, algo propio de la verdadera estructura del Cristianismo casi desde sus comienzos y pertenece todavía a muchos, muchos cristianos, aunque no sean conscientes de ello. Para poner remedio a esto no bastan operaciones estéticas. Lo que hace falta es el valor para una reorientación integral, que seguramente podría llevar a un cambio de estructuras dentro de la cosmovisión cristiana. Que una reestructuración sea inevitable también en otros campos –naturalmente, sin tocar la esencia de la fe cristiana– me parece ser hoy el imperativo del momento.

Es verdad que la satanización del Judaísmo y de los judíos, que se produjo en el seno del Cristianismo, fue una *conditio sine qua non* para el exterminio de los judíos europeos. Pero no es verdad que el antijudaísmo cristiano o eclesial haya llevado directamente, o de un modo necesario, a la «solución final». Yo afirmo de manera rotunda que en una Europa cristiana hubiera sido del todo imposible esta horrible catástrofe.

Se puede, sin duda, argüir que los movimientos social-cristianos constituyeron un caldo de cultivo para el antisemitismo mundial moderno. Hitler vio precisamente en estos grupos «cristianos» de Austria a sus maestros en el antisemitismo. Yo mismo, cuando era estudiante en Francia antes de la Segunda Guerra mundial, pude adquirir mis desagradables experiencias con católicos antisemitas. El hermano del converso católico inglés Chesterton fue un antisemita organizado y los escritos del propio Chesterton contienen expresiones e ideas que se pueden calificar, sin inconveniente alguno, de puramente antisemitas. Que el pseudosocialismo cristiano del pequeño burgués estaba alimentado por motivos cristianos antijudíos es seguro, pero tomó también, de un modo paradójico, motivos del antisemitismo moderno secular, muchas veces también anti-



cristiano. Pero, con todo, hay que preguntarse hasta qué punto estos antisemitas cristianos eran todavía cristianos también en otras facetas y si habían tomado algo del Cristianismo tradicional que no fuera la envoltura cristiana externa. El pseudosocialismo cristiano moderno fue un fenómeno que acompañó la profunda crisis del Cristianismo. Esta crisis se manifestó también con el frecuente apoyo, por parte de la Iglesia, de estos movimientos, –y también de su antisemitismo–, porque se creyó alcanzar con ello un provechoso fortalecimiento de la influencia cristiana sobre las masas. El antisemitismo cristiano de estos grupos y movimientos, por una parte, era deudor del antiguo antijudaísmo cristiano pero, por otra parte, es algo característico de la secularización de Europa, como una etapa de transición.

## Contribución del antijudaísmo cristiano

¿Qué pasa entonces con el antijudaísmo antiguo, tradicional, cristiano? Es verdad que, en contraste con la Antigüedad pagana, sólo se produjo una legislación restrictiva de la libertad de la comunidad judía desde la toma del poder por el Cristianismo; esto es una innovación cristiana. También es verdad que las tensiones con respecto al Judaísmo y a la comunidad judía fueron alimentadas por los Padres de la Iglesia y sus sucesores, y que rara vez en toda la literatura medieval y en los sermones se dijo algo bueno sobre los judíos. Es sabido también que, por entonces, se satanizó sistemáticamente el Judaísmo y se presentó a los judíos como seres diabólicos. Hubo también pogromos y expulsiones, existió en España y Portugal la llamada Inquisición y hubo también bautismos forzados.

Todo este cuadro es muy desagradable, pero al mismo tiempo fueron los judíos en la Europa cristiana la única comunidad religiosa no cristiana que fue tolerada y reconocida. El

rito judío estaba permitido. No fue tan difícil conseguir que el judío fuese humillado como señal del triunfalismo cristiano. Se pudo lograr que se realizase el ideal patrístico según el cual el judío debía llevar, como Caín, una vida insegura y errante. Pero una cosa no fue posible en la Europa cristiana: un exterminio de los judíos organizado y dictado desde el poder. A pesar de todas estas tristes circunstancias, el Judaísmo fue, como he dicho, la única religión no cristiana que no sólo fue tolerada, sino que también su libertad religiosa fue reconocida. Y eso no era poco. ¿Cómo se lo puede uno explicar? En primer lugar, ya fue así en la Antigüedad pagana, en el Imperio romano no cristiano. Los judíos creían entonces que los dioses de su entorno no tenían ningún valor y, a pesar de todo, el Judaísmo fue una religión permitida. Los estados cristianos fueron herederos de la concepción estatal romana y no se sintieron obligados a abolir la tolerancia del Judaísmo, ya que ahora los judíos también creían en el mismo Dios que su entorno no judío. Pero, con excepción del Imperio bizantino posterior, se podía ser en el resto de Europa ciertamente judío, pero no musulmán. Esto sucedió, en mi opinión, porque el Islam no existía todavía en el Imperio romano. Por eso se pudo contemplar el Islam como una especie de paganismo o tratarlo como una herejía cristiana.

Pero la causa principal de la tolerancia del Judaísmo en la Europa cristiana no está en la herencia de la Antigüedad romana. A pesar de todas estas horribles relaciones se era de algún modo consciente de que, con un exterminio premeditado y organizado de los judíos, desde el punto de vista cristiano, se segaba la rama en la que uno mismo estaba sentado. Se tenía que retroceder ante una acción semejante porque, con todo, se percibía que una «solución final» constituiría un parricidio. A pesar de todas las manifestaciones del antijudaísmo cristiano, no se podía dejar de reconocer el hecho de que los judíos son el pueblo veterotestamentario y que el Cristianismo se formó a



partir del Judaísmo. Hoy es para nosotros absolutamente conmovedor leer con qué argumentos intentaron ya los Padres de la Iglesia hacer desaparecer esta realidad del mundo o, por lo menos, «purificarla». Pero, en último término, no se pudo borrar el hecho de que el Judaísmo es la religión madre del Cristianismo. La imagen patrística y, posteriormente, medieval del Judaísmo como testigo humillado de la verdad del Cristianismo y la idea de que el judío es como Caín, que está maldito, pero que no se le puede matar, son un compromiso entre las tendencias antijudías cristianas y la conciencia de saber que el Judaísmo es la madre del Cristianismo. Gracias a esta conciencia fue impensable un exterminio de los judíos o, por lo menos, una prohibición de la religión judía en la Europa cristiana, en la que el antijudaísmo cristiano actuó como una *praeparatio antievangelica.*

## Velar juntos

Yo diría que hoy es importante interpretar la «solución final» como un hecho histórico no cristiano, porque una actitud flagelante para el cristiano no puede llevar a una sanación, sino a una neurosis traumática. Con una autoinculpación semejante se mancilla también los antiguos valores tradicionales del Cristianismo y se cierra con ello el camino para poder construir un mejor futuro del Cristianismo a partir de los viejos valores propios. Si no se reconoce que la «solución final» fue la consecuencia de la secularización de Europa, se vuelve uno ciego para ver los peligros de la descristianización de la civilización y cultura europeas. Dicho desde un punto de vista puramente judío: ¿qué tienen en común, en cuanto se refiere a la fe, un judío creyente y un europeo ateo? Como se ha demostrado ya con la «solución final», una Europa rebelde a Dios entraña, incluso para la existencia física de los judíos, muchos mayores

peligros que los aspectos más oscuros del antijudaísmo cristiano. Esta amenaza revive, al parecer, de nuevo: por la derecha y por la izquierda. ¡Velemos, pues, juntos, cristianos y judíos, y aceptemos la armadura de Dios, para que podamos resistir en el aciago día, y tomemos el escudo de la fe, con el que podamos extinguir todos los encendidos dardos del Maligno!

# 14. El judío Jesús y el Cristianismo

## ¿Cómo aprende el cristiano a conocer a Jesús, el hombre?

Con frecuencia ha sido para el Cristianismo una sensación feliz saber que había nacido de raíz judía. Sin embargo, vamos a limitar la pregunta. ¿Es importante para la Iglesia que Jesús sea judío? ¿Qué significado tiene ese hecho? ¿Fue el Jesús histórico, el menos importante, un judío, y el Cristo kerygmático un ser celeste internacional? En épocas antiguas la última pregunta hubiese sido ya en sí misma herética. Para utilizar viejas expresiones: hacer distinción entre el Jesús histórico judío y Cristo sería, en primer lugar, monofisita. Según la doctrina de la Iglesia, no hay en Jesús una sola naturaleza divina, sino dos naturalezas diferentes, la divina y la humana, y la naturaleza humana es sin duda judía. Aunque quizá suene osado, no se puede evitar la siguiente conclusión: también la filiación divina, tal como la enseña la Iglesia, es en realidad judía, pues no se trata del Dios impersonal de los filósofos, ni de un dios personal pagano, no de Zeus o Wotan, sino que se trata del Dios personal de Israel. Distinguir entre Jesús y el Cristo postpascual, sería también docetista,[11] pues la Iglesia cree que Jesús

11. Docetismo: Herejía gnóstica del siglo II y III que enseñaba que Cristo bajó del cielo en cuerpo aparente (dókesis = apariencia), negando la

resucitó corporalmente. Hay, por tanto, en la doctrina correcta de la resurrección, una identidad entre el Jesús judío y el Señor resucitado.

## Servidor de la circuncisión

No voy a cansar a los lectores con pruebas que demuestren que Pablo tenía razón cuando dijo que «Jesús fue el servidor de la circuncisión y que se sometió a la Ley». He aprendido de los evangelios que Jesús vivió al modo judío y oró al modo judío. También llegué a saber allí que sólo citó los escritos del Antiguo Testamento y que respondió afirmativamente a la Biblia judía, tal y como en realidad lo debieran hacer también los cristianos. Del mismo modo, el Antiguo Testamento fue para Jesús un libro santo. Interpretó la Escritura según las reglas exegéticas judías, y yo no he encontrado en ningún lugar del evangelio que los judíos rechazasen su interpretación de la Ley. Esto lo puede comprobar cualquiera en los evangelios.

## Un ejemplo: El Sermón de la Montaña

Cuando se conoce, aparte del Antiguo Testamento, cómo pensaba el resto de los judíos por aquel entonces, y cuando se domina hasta cierto punto el material judío, se pueden comprender mejor, desde el trasfondo judío, las palabras de Jesús. Muchos estudiantes cristianos vienen a mí, a la Universidad Hebrea de Jerusalem, para poder entender mejor los evangelios a partir de un conocimiento judío. Hasta donde yo veo, vuelven a sus respectivos países como mejores cristianos. Para mis discípulos cristianos es una aventura excitante comprender, por

realidad carnal del cuerpo de Cristo y no aceptando su nacimiento, su sufrimiento ni su resurrección. *(N. de la T.)*



ejemplo, el Sermón de la Montaña desde su transfondo judío. Si no se conoce el marco judío del Sermón de la Montaña, se puede pensar que el Sermón de la Montaña es o bien una exigencia utópica para el futuro, o bien una regla de conducta para los perfectos, por ejemplo, para los monjes. Cuando, por el contrario, se compara con razón el Sermón de la Montaña con un iceberg, cuya parte visible, el Sermón de la Montaña, sólo es una pequeña parte del iceberg, y cuando se equipara lo sobreentendido y, por tanto, no expresado, lo común judío, con la parte más grande del iceberg, que se encuentra bajo el agua, entonces el Sermón de la Montaña queda actualizado para la vida cotidiana y moral de todo hombre. Se debería leer, por tanto, el Sermón de la Montaña junto al trasfondo judío no expresado, sobreentendido; entonces se vuelve uno mejor persona, mejor cristiano. Cuando se comprende, pues, la doctrina de Jesús como un mensaje judío, no se pierde nada, sino que se gana mucho.

## La Resurrección

Sé perfectamente que, para la mayoría de los cristianos, la salvación por la cruz y el mensaje gozoso de la resurrección de Cristo constituyen la gran esperanza central. Para muchos lo principal es el temor a la condenación y la certeza en la fe de que, con la participación en el victorioso drama cósmico, queda uno salvado y redimido. Reconozco que no es fácil para mí ponerme en su lugar, pero me consuela ver que esta dificultad la tienen también no sólo los judíos o los musulmanes, sino también muchos hijos de padres cristianos. Sin embargo, siento una profunda admiración por el gozoso ánimo del buen cristiano de morir con Cristo y de resucitar lleno de esperanzas con él. Pero con todo querría expresar, un poco titubeando y cabizbajo, la opinión de que las palabras de Jesús y sus mandamientos –judíos– no se deberían despreciar. ¿Se debería, quizá, hacer

lo uno sin abandonar lo otro? El propio Jesús, así está escrito, no estaba muy contento con aquellos discípulos que le decían «Señor, Señor»... pero no querían hacer la voluntad de Dios. Y se puede saber, desde las palabras de Jesús, en qué consiste la voluntad de Dios, naturalmente no sólo desde las palabras de Jesús, sino desde las otras partes de la Biblia. La voluntad de Dios, de la que habla Jesús, es la voluntad del Dios de Israel o, como dice Pascal, no del dios de los filósofos, sino del Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Por lo menos en esto se puede uno adherir a la opinión de Pascal.

## Jesús y el origen judío del Cristianismo

Una vez dije, hace unos años, que existen algunos cristianos a los que se les hace difícil perdonar a los judíos el hecho de que Jesús naciera judío. No quiero desarrollar este pensamiento aquí porque, al hablar con cristianos, lo hago siempre con un miedo abismal para no despertar, con una palabra imprudente, el viejo, feroz y acechante animal. Entonces, ¿cómo lo voy a decir? Quizá deba contestar, a la manera judía, con otra pregunta: ¿no se virtió algo de sangre judía a causa del nacimiento judío de Jesús, de todos sus discípulos y apóstoles, porque se quería terminar, de este sencillo modo, con el problema del origen judío de los cristianos? Pero, naturalmente, estas épocas hace tiempo que pasaron. ¿Hubiese sido antes tan fácilmente posible que los cristianos quisieran saber, en un diálogo fraterno con los judíos, algo sobre la esencia de su fe cristiana?

También desde un punto de vista histórico, el Cristianismo, como también el Islam, sólo pudo desarrollar una religión universal, porque siempre fue una fe judía y una confesión judía. Y, naturalmente, porque Jesús nació judío y vivió como judío. ¿Quién se atreve, pues, a negar los altos valores de la fe de Israel? ¿Podría el cristiano renunciar a estos valores sin dañar su propia religión o sin destruirla con esta renuncia? Es, por tanto, comprensible que, cuando el Cristianismo se extendió entre los no judíos, el monoteísmo judío, la fe en su solo Dios ético, la inclinación amorosa hacia el prójimo, los imperativos morales, la sana vida familiar, el cuidado por los pobres e impedidos y el respeto por la vida atrajeran a muchos paganos. El Cristianismo pudo ser adoptado por los gentiles porque ya se había legitimado, con anterioridad, como religión judía y los gentiles que se hicieron cristianos supieron, con frecuencia, del Judaísmo y algunos eran conocedores, como nos lo atestigua Pablo, de las Santas Escrituras judías. Todo esto se debería tener presente para comprender cómo también entonces el origen judío de Jesús actuó como estímulo para la propagación del Cristianismo.

## Descubrir la fraternidad

Más tarde esto ya no se admitió como algo obvio, pero ni siquiera los mayores enemigos de los judíos entre los cristianos dudaron nunca de las raíces judías del Cristianismo, sólo que miraban a los judíos como indignos del Judaísmo. Con excepción de los antiguos gnósticos, a nadie se le ocurrió, antes de estos últimos siglos, querer limpiar el Cristianismo de su componente judía. Esto comenzó más tarde, principalmente con la Ilustración, con muchos de los llamados neólogos protestantes, con los deístas, quienes fueron malos cristianos o no fueron en absoluto cristianos. Valdría la pena investigar en qué medida alentó el moderno historicismo la idea de que el Cristianismo se debía limpiar de la antediluviana y bárbara escoria judía. Las corrientes románticas y el paradójico irracionalismo moderno adoptaron, a menudo, este moderno antijudaísmo radical de la Ilustración, y todavía hoy no ha desaparecido. Sólo en los tiempos modernos es posible, en mi opinión, la pregunta de si el ser judío de Jesús tiene algún valor para el Cristianismo. Hoy adquiere la pregunta sobre la judei-

dad de Jesús una nueva dimensión. Pertenece al diálogo judeocristiano. El judío Jesús, sobre el que se centra la fe cristiana, les hace a los cristianos conscientes de que deberían intentar vivir con la comunidad en la que vivió Jesús en unión fraterna. Esta armonía entre cristianos y judíos aumenta el amor al prójimo, y este amor es un mandamiento esencial tanto para los judíos como para los cristianos. ¡Que Dios bendiga esta armonía en la fraternidad!

DAVID FLUSSER nació en Viena en 1917, creció y estudió en Praga. Es profesor emérito de la Universidad Hebrea de Jerusalem, donde impartió clases de religiones comparadas desde 1962. Sus investigaciones se han centrado en el Judaísmo del período del Segundo Templo, en particular en los Rollos del Mar Muerto, las crónicas de Flavio Josefo y el Cristianismo de los primeros siglos. Es miembro de la Academia Israelí de Ciencias y Humanidades. Fue galardonado con el prestigioso «Israel Prize» en 1980 y ha sido frecuentemente invitado a dar cursos y conferencias en diversas universidades europeas.

El profesor Flusser ha sido durante más de tres décadas pionero en la comprensión del trasfondo judío del Cristianismo primitivo, siendo reconocido mundialmente como el más profundo estudioso judío del Nuevo Testamento y la literatura cristiana de esa época. Muchos quedaron fascinados por su extraordinaria monografía sobre Jesús, traducida a diferentes idiomas (en castellano, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975).

Tiene muchas publicaciones fundamentales para el diálogo judeo-cristiano (*Jewish sources in Early Christianity, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, Die letzten Tage Jesu in Jerusalem, Judaism and the origins of Christianity*, entre otros) y numerosos artículos en hebreo, inglés, alemán y otros idiomas, en revistas especializadas.

# OTROS TÍTULOS PUBLICADOS

**Emmanuel Levinas,** *Cuatro lecturas talmúdicas*
**Emmanuel Levinas,** *De lo sagrado a lo santo*
**Catherine Chalier,** *Levinas. La utopía de lo humano*

Entre los pocos pensamientos actuales auténticamente renovadores, profundos, atenidos al conjunto entero de las experiencias y las esperanzas y los fracasos del hombre, desde luego se cuenta la obra admirable de Emmanuel Levinas.

El anciano filósofo judío de origen lituano –pero francés de adopción– se ha atrevido a proponer una filosofía radicalmente nueva, que asimila las lecciones de la fenomenología y del pensar del ser (Levinas ha sido discípulo directo de Husserl y de Heidegger antes de la Segunda Guerra Mundial), pero para someter ese inmediato pasado a una revisión extraordinaria, en la que las ideas de Franz Rosenzweig son la verdadera inspiración. Se trata de una evasión del Ser, que se acoge a la anterioridad absoluta de la Responsabilidad y el Lenguaje.

La producción literaria de Levinas está claramente dividada entre estudios directamente filosóficos y ensayos de comentarios al Talmud, de lecturas rabínicas sobre pasajes centrales de la riquísima tradición oral judía. Levinas se ha servido incluso de distintas editoriales de París para dar a conocer cada una de las direcciones mayores de su actividad.

En castellano se emprende ahora por vez primera la tarea imprescindible de dar a conocer las lecturas talmúdicas de Levinas. Es en ellas donde se expresa, con los medios que le son más originales y propios, el trasfondo último del Levinas exotérico, del Levinas filósofo y reformador de la fenomenología.

Precisamente ese Levinas necesita ser presentado al gran público por alguien que sepa unir con los temas acuciantes de la situación cultural contemporánea el trabajo revolucionario de su maestro. Chaterine Chalier, discípula sumamente fiel y entusiasta, publicó en 1993 la guía que consideramos ideal para quien se disponga a introducirse en la obra de Levinas por el camino nuevo de sus comentarios rabínicos al Talmud.

Chalier contrapone el poderoso aliento ético de este pensamiento que se evade de la neutralidad del ser para concentrarse en la alteridad desvalida, sufriente y exigente del Otro, con los discursos fragmentarios de la postmodernidad y con las ideologías de muerte que han llenado la tenebrosa historia del siglo XX. Parte de la oposición entre el arraigo pagano en la tierra y la tradición viva del Libro que siempre de nuevo se hace interpretar, y así es precisamente desde la perspectiva del judaísmo como se aproxima a los temas filosóficos bien conocidos de Levinas: el diálogo, el rostro, la asimetría entre el Otro y el Mismo, la aparición del Tercero y el problema de la justicia, la sabiduría del amor, el sentido auténtico del mesianismo. Ninguna otra introducción es a la vez, tan sencilla y tan unitaria. Por primera vez Levinas es explicado globalmente, pero dando el primer lugar a la comprensión de la tradición religiosa en la que se inscribe y para la que ha tratado de formular una filosofía a la altura de los tiempos que han conocido los acontecimientos esenciales que son Auschwitz, el Gulag, la fundación del estado de Israel y, también, la radical renovación de la visión cristiana del judaísmo.

En cuanto a los cuatro volúmenes de lecturas talmúdicas levinasianas, la única ordenación posible es la cronológica, que ha sido la empleada también por su autor. *Cuatro lecturas y De lo sagrado a lo santo* reúnen conferencias pronunciadas en los coloquios de los intelectuales judíos de Francia entre 1963 y 1975. El tema central de las nueve lecciones recogidas en esos dos primeros tomos de comentarios rabínicos es el de la visión divergente de la filosofía de la religión que propone el judaísmo, frente a la fenomenología de la religión que, desde hace casi un siglo, domina la concepción de conjunto de lo que es la religión, en la visión que de ella se hace la ciencia europea. La diferencia entre lo sagrado –como categoría central para entender las religiones– y lo santo –como categoría necesaria para entender la singularidad absoluta del monoteísmo– es ese tema capital. En directa conexión con él, Levinas muestra las raíces de la diferencia entre el pensamiento ontológico –basado en la religiosidad pagana que Occidente hereda de Grecia– y el pensamiento que él llama propiamente metafísico y ético: un pensamiento de la reponsabilidad en la base misma de la libertad, invirtiendo la relación que conciben entre ambas la ontología griega y el idealismo europeo.

El lector tiene la oportunidad de asistir a un debate talmúdico vivo, que reinterpreta con genial fidelidad pero muy libremente los métodos mismos de las discusiones rabínicas clásicas. De ese debate ve surgir, partiendo de las palabras difíciles de los maestros antiguos, aparentemente concentradas tan sólo en lejanos problemas rituales y haláquicos, una comprensión nueva de la naturaleza de la religión y de la propia singularísima naturaleza utópica del hombre y de la razón.

El hecho está ahí: en los últimos veinticinco años la Iglesia católica se ha acercado al judaísmo mucho más que en sus casi veinte siglos de andadura y magisterio. ¿Qué ha ocurrido? ¿Cuál es la causa de este acercamiento? La respuesta muy posiblemente, sea un hombre: Jules Isaac, un judío francés, historiador, al que está dedicado este libro.

Este cambio profundo y trascendente, iniciado con el Vaticano II, se debe a una razón muy simple: Jule Isaac, tras sentir en su propia carne el horror inmenso del Holocausto, se preguntó cómo fue posible aquel programa diabólico de exterminio humano a manos de hombres que profesaban la fe cristiana. Esa pregunta le torturaba. Jules Isaac se volcó sobre los Evangelios y los leyó con ojos nuevos, libre de influencias, con la objetividad con que el historiador estudia los hechos tales y como acontecieron, y se encontró con una evidencia sorprendente: el sentido de algunos pasajes evangélicos habían sido distorsionados, ligeramente movidos de su exactitud primigenia por la exégesis, y así pasaron a la enseñanza tradicional cristiana. De esa distorsión salió la enseñanza del desprecio que tanta sangre judía ha derramado.

Semejante descubrimiento –que en otro hombre hubiera originado una revancha, un contraataque o una revolución– lo convirtió Jules Isaac en objeto de diálogo, en motivo de acercamiento y estudio, en una viva petición: que se revisaran a fon-

do las exégesis y las enseñanzas cristianas para descubrir el judaísmo en su verdadera identidad. Ese hombre pedía, en definitiva, sólo una cosa: que se conociera la verdad y que ésta fuera enseñada en su única autenticidad. Sólo así es posible construir «la enseñanza del aprecio».

Este libro habla de ese hombre, de su pensamiento, de su pasión por la verdad, de la rectitud de su camino, en cuyo último le esperaba otro hombre excepcional: Juan XXIII. Ambos, ancianos, enfermos y solos, dieron un vuelvo trascendental a la historia: rompieron definitivamente siglos de odio, desprecios e ignorancias, y pusieron los cimientos firmes de unos tiempos nuevos de encuentro, diálogo, aceptación y respeto.

Con estilo brillante e inimitable ingenio, y a partir de sus enormes conocimientos científicos, el autor ha querido superar barreras intelectuales y emocionales para comprender lo cercanas y, al mismo tiempo, lejanas que están ambas religiones o, parafraseando el título, "lo judío que es el Cristianismo", siempre desde la óptica de un judío creyente y practicante.

DAVID FLUSSER (Viena, 1917) es profesor emérito de la Universidad Hebrea de Jerusalem, donde impartió clases de Religiones Comparadas durante más de tres décadas. Sus investigaciones se han centrado en el Judaísmo del periodo del Segundo Templo, en particular en los rollos del Mar Muerto, las crónicas de Flavio Josefo y el Cristianismo de los primeros siglos. Pionero en la comprensión del trasfondo judío del Cristianismo primitivo, está considerado mundialmente como el más profundo estudioso judío del Nuevo Testamento y la literatura cristiana de esa época. Sus numerosos libros y trabajos científicos, publicados en diversos idiomas, son obras fundamentales para el estudio y el diálogo judeo-cristiano.